BIBLIOTECA CLÁSICA

# PLATÓN

## DIÁLOGOS
## V

GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 117

PLATÓN

# DIÁLOGOS

## V

PARMÉNIDES, TEETETO, SOFISTA, POLÍTICO

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS
POR
M.ª ISABEL SANTA CRUZ, ÁLVARO VALLEJO CAMPOS,
NÉSTOR LUIS CORDERO



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por CARLOS GARCÍA GUAL *(Parménides)* y FERNANDO GARCÍA ROMERO *(Teeteto, Sofista, Político)*.

© **EDITORIAL GREDOS, S. A.**

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992.

PRIMERA EDICIÓN, 1988.
1.ª REIMPRESIÓN.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por M.ª Isabel Santa Cruz *(Parménides* y *Político)*, A. Vallejo Campos *(Teeteto)* y N. L. Cordero *(Sofista)*.

Depósito Legal: M. 40049-1992.

ISBN 84-249-1487-2. Obra completa.
ISBN 84-249-1279-9. Tomo V.

Impreso en España. Printed in Spain.
**Gráficas Cóndor, S. A.**, Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992. — 6554.

# PARMÉNIDES

# INTRODUCCIÓN

## 1. *Ubicación del diálogo*

El *Parménides* marca una ruptura y, a la vez, sirve de transición entre los diálogos medios o de madurez y los tardíos. Marca una ruptura, porque en él se formulan una serie de objeciones a las Formas y a su relación con las cosas, tal como han sido presentadas en los diálogos de madurez, particularmente en el *Fedón* y en la República. Sirve de transición, porque en él se ofrecen los elementos para la solución de las dificultades planteadas, y se abre así el camino para el *Sofista.*

El *Parménides* es el primero de un conjunto de cuatro diálogos —*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*— que están ligados por varias referencias cruzadas y por un nuevo interés en la filosofía eleata. Fue escrito por la misma época que el *Teeteto* —con el que tiene una afinidad estilística muy grande—, alrededor del 369/368 a. C. Es muy posible que la composición del *Parménides* haya precedido a la del *Teeteto,* y, por lo demás, Platón mismo sugiere que sean leídos en ese orden [1].

---

[1] Para la ubicación cronológica del diálogo resulta muy convincente el art. de S. PANAGIOTOU, «The relative order of Plato's *Parmenides* and *Theaetetus*», *Class. Philol.* 76 (1981), 1, págs. 37-39, cuyas sugerencias sigo.

Este diálogo es, sin duda, uno de los más difíciles. Aunque los argumentos están perfectamente concatenados y, con una atenta lectura, pueden seguirse sin mayores tropiezos, la gran dificultad radica en determinar qué relación guardan entre sí las diferentes secciones y cuál es el propósito de cada una de ellas y de la obra en su conjunto. La tercera parte, en especial, ha sido objeto de múltiples y dispares interpretaciones y ha representado por siglos, al decir de A. Capizzi, «la bestia negra de todos los estudiosos de Platón» [2]. El diálogo es serio [3] y los problemas en él planteados son de importancia capital. Comprender su alcance, significado y propósito exige leerlo como una unidad, y todo intento de examinar una u otra sección por separado o de analizar un argumento aislándolo del resto parece condenado al fracaso. Pero, aun leído unitariamente, ha sido y sigue siendo fuente de controversia y ambigüedad. Tal es su riqueza que, como lo dice con acierto E. Wyler, el *Parménides* tiene «la extraordinaria facultad de reflejar la mente de quien lo interpreta. Cuando no se le plantea al diálogo ninguna pregunta, no da ninguna respuesta; si se le plantean preguntas estúpidas, nos responde estúpidamente; si se lo interroga analíticamente, responde analíticamente (Ryle); si se lo interroga neoplatónicamen-

---

[2] Cf. «L'uno e i molti nel pensiero di Platone», *Giorn. Metaf.* XI (1956), 1, pág. 96.

[3] Mucho se ha discutido a propósito del carácter del *Parménides.* Desde nuestro punto de vista, parece insostenible que el diálogo sea, como lo expresa A. TAYLOR (*Plato. The Man and his Work,* Londres, 1926 [reimpr., 1963], pág. 351), un elaborado *jeu d'esprit.* Una exposición y crítica de las más importantes líneas interpretativas pueden hallarse en el artículo de W. RUNCIMAN, citado en la bibliografía, «Plato's *Parmenides*», en R. E. ALLEN (ED.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, 1965, reimpr. 1968, págs. 149-184.

te, responde neoplatónicamente (Speiser); si se lo interroga hegelianamente, responde hegelianamente (Wahl), etc.» [4].

El estilo narrativo empleado es complejo y peculiar. Como en el *Banquete,* el narrador no ha estado presente en la conversación original. Pero, a diferencia del *Banquete,* el narrador está alejado en tercer grado de la conversación que narra, a la manera del pintor que copia una imagen de la verdadera realidad. En efecto, Céfalo cuenta el relato que le hizo Antifonte, quien, a su vez, lo oyó de Pitodoro, que estuvo presente en la conversación mantenida una vez por Sócrates, Zenón y Parménides. El estilo narrativo no es casual, y Platón logra el efecto que, sin duda, se propone: situar la conversación en un pasado remoto y darnos la impresión del mucho tiempo transcurrido desde aquel entonces en que, en Atenas, para unas Grandes Panateneas, un Sócrates muy joven y aún inexperto se enfrentó con el anciano Parménides, venerable y temible, y con su secuaz, Zenón. La conversación es del todo ficticia; pero también es una ficción literaria el encuentro en Atenas: a él se alude en *Teeteto* 183e y es recordado en *Sofista* 217c, en términos que sólo pueden referirse al diálogo *Parménides* y no a un hecho histórico. Cuatro son los personajes principales: Sócrates, Parménides, Zenón, y un Aristóteles, de quien se dice que formó parte de los Treinta y que, en el momento de la conversación, era aún más joven que Sócrates; su función se limita a acompañar, con sus lacónicas respuestas, las trabajosas demostraciones que hace Parménides en la tercera sección del diálogo.

---

[4] «Two Recent Interpretations of Plato's *Parmenides*», *Inquiry* VI (1963), 210.

## 2. *Estructura y contenido del diálogo*

La estructura del diálogo es clara: un prólogo y tres partes netamente reconocibles y de extensión desigual. El hilo conductor que recorre todo el diálogo y permite conectar entre ellas las distintas secciones es, a nuestro juicio, el problema de la unidad y la multiplicidad.

PRÓLOGO (126a-127d)

Céfalo narra su encuentro con Antifonte y relata lo que éste oyó contar a Pitodoro. Circunstancias del encuentro de Sócrates con Zenón y Parménides.

PRIMERA PARTE (127d-130a)

Sócrates y Zenón. Dificultades de la multiplicidad.

1) La paradoja de Zenón sobre la multiplicidad (127d-128e).
2) La solución de Sórates a la paradoja de Zenón (128e-139a).

SEGUNDA PARTE (130a-135d)

Parménides y Sócrates. Dificultades de la multiplicidad y la unidad involucradas en:

1) La extensión del ámbito de las Formas (130a-131a).
2) La relación entre las Formas y los particulares:
   a) Participación de los particulares en la Forma y presencia de la Forma en los particulares (131a-132a).
   b) La Forma como unidad sobre la multiplicidad de particulares. El «tercer hombre» (132a-132b).
   c) La Forma como unidad conceptual de los particulares (132b-132d).
   d) La Forma como paradigma y los particulares como semejanzas. El «segundo tercer hombre» (132d-133a).
3) La no relación entre las Formas y los particulares. Incognoscibilidad de las Formas (133a-135a).
4) Conclusión:
   a) Necesidad de las Formas (135a-135c).
   b) Necesidad del entrenamiento dialéctico (135c-d).

TERCERA PARTE (135d-166c)

Parménides y Aristóteles. Dificultades de la unidad.

1) Caracterización del método dialéctico (135d-137b).

2) Desarrollo de las dos hipótesis sobre la unidad (137b-166c):

I. *Hipótesis positiva:* «si lo uno es» (137c-160b)

A) Consecuencias para lo uno:

1. si lo *uno* es (137c-142b)
2. si lo uno *es* (142b-157b).

B) Consecuencias para los otros:

3. si lo uno *es* (157b-159b)
4. si lo *uno* es (159b-160b).

II. *Hipótesis negativa:* «si lo uno no es» (160b-166c)

C) Consecuencias para lo uno:

5. si lo uno *no es* (160b-163b)
6. si lo *uno* no es (163b-164b).

D) Consecuencias para los otros:

7. si lo uno *no es* (164b-165e)
8. si lo *uno* no es (165e-166c).

III. Conclusión general de las dos hipótesis (166c).

## 3. *La paradoja de Zenón* (127d-130a)

El enunciado de la paradoja tiene una estructura válida y su forma lógica es la del *modus tollens:* si hay multiplicidad, las mismas cosas deben ser semejantes y desemejantes; es imposible que las semejantes sean desemejantes y que las desemejantes sea semejantes; en consecuencia, no hay multiplicidad.

Zenón procede dialécticamente no sólo para destruir la posición, generalmente admitida, de que hay multiplicidad, sino también para probar que hay unidad. Así entiende Sócrates el propósito de Zenón, y así lo declara el propio Zenón: sus argumentos constituyen una defensa de la afirmación parmenídea, ridiculizada por quienes sostienen la

multiplicidad. La paradoja, que parece dirigida contra todo tipo de multiplicidad, es elíptica, y no se dice por qué, si hay multiplicidad, las mismas cosas deben ser semejantes y desemejantes, ni se aclara tampoco por qué ello es imposible. En este argumento hay supuestos no explicitados, que pueden descubrirse a partir de la solución que da Sócrates a la paradoja. Si hay múltiples cosas, dado que son múltiples, debe haber entre ellas diferenciación, y, en tal sentido, son desemejantes. Pero, en la medida en que todas ellas son desemejantes, poseen todas una misma afección —la de ser desemejantes— y, por ello mismo, son semejantes. Pero, ¿por qué esto es imposible? Sólo puede comprenderse la imposibilidad de la coexistencia de semejanza y desemejanza si se advierte el supuesto que aquí está en juego: la indistinción entre cosa y propiedad, entre sujeto y predicado.

La solución que ofrece Sócrates apunta a destruir ese supuesto. No hay inconveniente alguno para que una cosa posea simultáneamente propiedades contrarias, como la semejanza y la desemejanza, si distinguimos las cosas, las Formas y las propiedades que esas cosas poseen por participar de las Formas. Al trazar esta distinción, no resulta absurdo que una misma cosa pueda recibir propiedades contrarias, por participar de Formas contrarias. Unidad y multiplicidad no se excluyen mutuamente: yo soy simultáneamente uno y múltiple, y eso nada tiene de extraño. Sócrates subraya, sí, lo prodigioso que sería que pudiera mostrarse que las Formas en sí mismas admitieran mezclarse y discernirse. Prodigioso, pero no imposible ni absurdo. La tercera parte del diálogo retoma esa dificultad.

## 4. *Las objeciones a las Formas* (130a-135d)

Parménides formula una serie de objeciones, todas las cuales quedan sin respuesta. Todas ellas están perfectamente encadenadas, y se hace preciso, en consecuencia, tratarlas unitariamente. La primera apunta a la extensión del ámbito de las Formas. Las cuatro siguientes dan por supuesto que hay una relación entre Formas y particulares, entre unidad y multiplicidad, y señalan las dificultades que surgen cuando se trata de explicar en qué consiste tal relación. La última, en cambio, da por supuesto que no hay relación entre Formas y particulares, y exhibe las graves consecuencias que de ello se siguen.

a) ¿De qué hay Formas? Sócrates admite que hay Formas de semejanza, unidad, multiplicidad, etc. —es decir, Formas de máxima aplicabilidad—, así como de virtudes y «valores», como bello, justo, etc. Tiene reparos en admitir que haya Formas de sustancias naturales, como hombre, fuego o agua, y niega directamente Formas de cosas insignificantes o indignas, como lodo o basura. La cuestión queda sin resolver, a la espera de que Sócrates gane en edad y experiencia. Y queda sin resolver, porque se está partiendo de una concepción de las Formas —la que aparece en los diálogos medios— como universales y, a la vez, como paradigmas. Si las Formas son universales, la extensión del mundo eidético ha de ser prácticamente irrestricta, puesto que deberá haber Formas de todas aquellas cosas que puedan constituir una clase y recibir una misma denominación por poseer las mismas propiedades. Si las Formas son paradigmas, modelos perfectos, resulta difícil, si no imposible, sostener que haya Formas de cosas que son esencialmente corruptibles, que no poseen contrario, o que son esencialmente imperfectas o inacabadas. Más allá de

esto, el problema de determinar la extensión del ámbito de las Formas está estrechamente unido al problema de determinar cuál es la naturaleza de las Formas y cuál su modo de relación con las cosas y con las propiedades que las cosas poseen. La solución a la primera dificultad planteada por Parménides no puede hallarse mientras no se halle solución a las restantes objeciones.

b) Hay una relación entre cosas y Formas que consiste en que las cosas toman parte de las Formas y reciben de ellas los nombres y las propiedades que tienen. La participación enfrenta a un dilema: cada cosa debe participar de la Forma en su totalidad o de una parte de la Forma, es decir, la Forma estará toda entera en cada cosa o bien parte a parte. La Forma es una; si está presente toda entera en una multitud de cosas mutuamente separadas, estará separada de sí misma y no será una sino una multiplicidad; si, en cambio, una parte de la Forma está en una cosa y otra parte en otra, la Forma se fragmentará y ya no será una. La noción de participación, tomada literalmente, en un sentido físico y casi material, lleva, pues, a la multiplicación o a la fragmentación de la Forma, que de una se vuelve múltiple. El dilema queda abierto. Será preciso hallar otro modo de explicar la relación entre la Forma y los particulares, que no sea la de participación.

c) Puesto que la participación no ofrece la solución al problema de la relación entre particulares y Forma, Parménides sugiere —y Sócrates lo acepta— que, en lugar de afirmar que la Forma es una unidad presente *en* la multiplicidad de particulares, puede admitirse que la Forma es una unidad *sobre* la multiplicidad de particulares. Al ver una multitud de cosas que poseen una misma característica, que son, por ejemplo, grandes, advertimos que esa característica les es común, y eso nos lleva a afirmar la uni-

dad de esa característica y sostener que es una Forma. Tenemos, entonces, la multitud de cosas grandes y, junto a ellas, la Forma de lo grande, que es una y diferente de las múltiples cosas grandes. Las múltiples cosas son grandes y la Forma es también grande. Si tomamos ahora las múltiples cosas grandes y lo Grande como un conjunto homogéneo de «grandes», será preciso hallar un nuevo «grande», un tercer «grande» que dé razón de la comunidad entre los múltiples grandes y lo Grande. El argumento lleva a un regreso al infinito, porque, del mismo modo, se hará preciso un cuarto «grande» para dar razón de la comunidad existente entre las múltiples cosas grandes, lo Grande y el tercer Grande, todos los cuales son grandes. Cada Forma no será ya una unidad, sino una pluralidad ilimitada. Esta objeción es la conocida como «argumento del tercer hombre», porque los académicos y Aristóteles lo usaban recurriendo al ejemplo de «hombre», y sobre él se han escrito infinidad de páginas. Lo que este argumento está destinado a probar es que no puede explicarse la relación entre Formas y particulares como relación de unidad *sobre* la multiplicidad.

d) Para evitar el «tercer hombre», Sócrates propone considerar a la Forma como un pensamiento que sólo se da en el alma y que, como tal, es de diferente naturaleza que los múltiples particulares que unifica. Parménides arremete con una nueva objeción: cada pensamiento es uno y, en consecuencia, no puede ser pensamiento de nada, de algo no-uno, sino que debe ser pensamiento de algo, y de algo que es. Pero ese algo que es es algo uno, algo que el pensamiento piensa presente en todas las cosas como una unidad que es la misma en todas ellas; y eso es la Forma. La consecuencia es absurda: si las cosas participan de las Formas, o bien toda cosa está constituida de

pensamientos y toda cosa piensa o bien, siendo todas pensamientos, carecen del pensar. La objeción se ha hecho posible porque Parménides ha operado un deslizamiento en el significado de «pensamiento». Sócrates sugirió que la Forma era un pensamiento seguramente en el sentido de *lo pensado*; Parménides, en cambio, toma «pensamiento» en sentido activo, como acto de pensar, y, por ello, puede exigir un objeto de ese pensar, exterior al pensamiento mismo. Nuevamente, Sócrates no puede responder.

e) Frente al nuevo fracaso, se ofrece un nuevo modo de explicar la relación entre cosas y Formas, y una nueva objeción. Puede sostenerse que las Formas son paradigmas, y las cosas, sus semejanzas o sus copias. La objeción asume la forma de un nuevo «tercer hombre»: si la cosa se asemeja a la Forma, ésta debe asemejarse a la cosa, porque lo semejante es semejante a un semejante. Pero, si dos cosas son semejantes, es preciso que posean una característica común en virtud de la cual son semejantes, y esa característica es la Forma misma. Se inicia así, como en el caso de la unidad sobre la multiplicidad, un regreso al infinito. La objeción se hace posible, porque se toma a la Forma como ejemplar perfecto y se hace de la semejanza entre Forma y cosa una relación recíproca. Por la vía del paradigma y la copia tampoco se ha logrado explicar en qué consiste la relación entre los particulares y la Forma.

f) Ninguna de las soluciones propuestas para explicar la relación que liga Formas y cosas ha salido airosa. La dificultad de hallar cuál pueda ser el modo de relación puede llevar a negar que tal relación exista, y a sostener que Formas y cosas constituyen dos ámbitos separados por completo, sin conexión de ningún tipo. Supongamos, en efecto, que las Formas sólo guardan relaciones mutuas y que

las cosas también guardan sólo relaciones entre sí. El Señor en sí será lo que es sólo en relación con el Siervo en sí, mientras que el señor humano será lo que es sólo en relación con el siervo humano. Si trasladamos la cuestión al caso de la Ciencia, habrá que decir que la Ciencia en sí lo es sólo de la Verdad en sí, mientras que nuestra ciencia lo es sólo de nuestra verdad. Las Formas resultarán incognoscibles. Ésta es una consecuencia terrible; y más terrible aún es que, si suponemos que los dioses pueden participar de la Ciencia en sí, pero nada tienen que ver con nosotros, ellos no podrán conocernos ni serán nuestros amos. Así pues, si, en razón de las dificultades que comporta explicar la relación entre Formas y particulares, negamos que tal relación exista, las consecuencias a las que llegaremos serán aún más terribles y absurdas.

¿Qué hacer, entonces? Afirmando una relación entre la unidad de la Forma y la multiplicidad de los particulares y negando esa relación, en ambos casos, chocamos con serias dificultades. Pero eso no puede llevarnos a abandonar las Formas, porque sin ellas, sean lo difíciles de explicar que sean, se nos vuelve imposible el conocimiento y el discurso. El problema reside, según Parménides, en que el joven Sócrates ha pretendido caracterizar las Formas como unidades, sin el debido entrenamiento dialéctico. Le será preciso ejercitarse tenazmente y, seguramente, podrá dar solución a las dificultades.

## 5. *Las hipótesis sobre la unidad* (135d-166c)

Hay que explicar en qué consiste la «gimnasia» a realizar. El procedimiento es similar al empleado por Zenón, con la salvedad de que habrá que aplicarlo al plano de

los inteligibles. Se trata de un procedimiento por hipótesis: se parte de la suposición de que una cosa es —ya se trate de la unidad, la multiplicidad o la semejanza— y se sacan las consecuencias que de ello se derivan, tanto para la cosa misma como para las cosas otras que ella. Pero con esto no basta. Es preciso, además, suponer que esa misma cosa no es y sacar las consecuencias que de ello se derivan, tanto para la cosa misma como para las cosas distintas de ella.

La extensa tercera parte del diálogo es una exhibición de este procedimiento hipotético que lleva a cabo prolijamente Parménides, quien prefiere partir de su propia hipótesis: «si lo uno es», y sacar las consecuencias que de ello se derivan, tanto para lo uno como para los otros que lo uno. Luego, para completar el ejercicio, tendrá que tomar la hipótesis negativa correspondiente a la que primero trabajó: «si lo uno no es», y sacar también las consecuencias que de ello se derivan, tanto para lo uno como para los otros que lo uno. Parménides postula, pues, dos hipótesis: una positiva —«si lo uno es»— y una negativa —«si lo uno no es»—, y, a partir de cada una de ellas, desarrolla cuatro argumentos, cuyo paralelismo no es exacto. En total, en la última sección del diálogo, hallamos ocho argumentos [5]. Los cuatro primeros parten de la afirmación de lo uno, y dos de ellos sacan las consecuencias para lo uno, mientras que los dos restantes sacan las consecuencias para los otros que lo uno. Los cuatro últimos parten de la negación de lo uno, y dos de ellos sacan las consecuencias para lo uno, mientras que los dos últimos sacan las consecuencias para los otros que lo uno.

---

[5] Los argumentos son nueve, si se considera la sección comprendida entre 155e y 157b como un argumento independiente, y no, tal como nosotros creemos, como un apéndice que completa el segundo argumento. Cf. n. 143.

Tanto la hipótesis positiva como la hipótesis negativa son ambiguas: el «es» y el «no es» pueden tomarse en sentido existencial o en sentido predicativo. La hipótesis de «si lo uno es» puede significar o bien que *hay* uno o bien que lo uno *es;* la de «si lo uno no es» puede significar o bien que *no hay* uno, o bien que lo uno *no es.* Los argumentos primero y cuarto correspondientes a la hipótesis positiva parten de la afirmación de lo uno en un sentido absoluto, de un uno en el que no se distinguen sujeto y predicado, y llegan a concluir que nada absolutamente puede predicarse de lo uno ni de los otros que lo uno, es decir, de los múltiples. El segundo y el tercero, en cambio, parten de la afirmación de un uno del que se predica que es, y concluyen que tanto lo uno como los múltiples son pasibles de recibir todos los predicados opuestos. Un esquema análogo se repite en el grupo de los cuatro argumentos correspondientes a la hipótesis negativa: dos de ellos, el quinto y el séptimo, parten de la negación relativa de lo uno, es decir, de lo uno del cual se predica que no es, y concluyen que tanto lo uno como los múltiples reciben todos los predicados opuestos. El sexto y el octavo, en cambio, parten de la negación pura y simple de lo uno, lo uno que no es de ningún modo (aquel del que Parménides, según Platón, hablaba), y concluyen en la imposibilidad absoluta de toda predicación, sea para lo uno, sea para los múltiples. Por el camino eleata —que no distingue sujeto de predicado, cosa de propiedad— toda predicación —y toda participación— se hace imposible. Pero también los otros argumentos, los que parten de un uno del que se predica que es o que no es, llevan a consecuencias aporéticas, porque hacen posible una predicación —y una participación— totalmente indiscriminada. ¿Cuál ha sido, pues, el sentido de esta gimnasia dialéctica a la que Sócra-

tes debería someterse para poder resolver las dificultades que presentan las Formas?

## 6. *El propósito del diálogo*

El diálogo, según dijimos, debe leerse como una unidad, y su hilo conductor es el problema de lo uno y de lo múltiple. Desde un punto de vista eleata, la multiplicidad, como quiere mostrar Zenón, es imposible. Unidad y multiplicidad se excluyen recíprocamente. La imposibilidad de la explicación de la multiplicidad desaparece con la introducción de la Forma como unidad que da razón de cada conjunto de múltiples. Pero es preciso ahora explicar qué relación debe darse entre la unidad de la Forma y la multiplicidad de los particulares.

Las objeciones de Parménides apuntan a mostrar que, si la Forma se concibe como una e intrínsecamente simple, se la piense como inmanente o como trascendente a las cosas —y así, en efecto, la presentaban el *Fedón* y la *República*—, se torna extremadamente difícil indicar qué relación la vincula a las cosas. La Forma absolutamente una y simple, separada de las demás, no explica la multiplicidad. La tercera parte del diálogo se ocupa precisamente de las consecuencias que se siguen de la unidad, tanto para ella como para los múltiples. Si partimos de una unidad absolutamente una, todo camino se cierra. Si partimos de una unidad de la que todo se predica, que de todo participa, llegamos a conclusiones absurdas.

Platón está aquí allanando el terreno sobre el que construirá el *Sofista*. Para solucionar las dificultades planteadas en *Parménides,* Platón tendrá que sacar a las Formas de su aislamiento y de su simplicidad, y reemplazará la concepción de lo inteligible como un conjunto de unidades

separadas y unas por un plexo de relaciones, donde cada Forma es y consiste en ser una combinación unitaria de múltiples Formas. Tendrá, además, que mostrar que las combinaciones entre las Formas no son indiscriminadas, y que es preciso contar con la dialéctica para reconocer las combinaciones lícitas y distinguirlas de las que no lo son. El *Parménides* separa y une, a la vez, los diálogos medios y las grandes construcciones de la vejez de Platón.

## NOTA SOBRE EL TEXTO

Para nuestra traducción hemos seguido la edición de J. Burnet, *Platonis Opera,* vol. II, Oxford, 1901 (reimpr., 1976). Nos han resultado de enorme utilidad la edición anterior de C. Hermann, *Platonis Dialogi,* vol. II, Leipzig (Teubner), 1851, y las posteriores, acompañadas de traducción, de H. Fowler, *Plato with an English Translation,* vol. III, Londres, Heinemann, 1925, y de A. Diès, *Platon. Oeuvres Complètes,* vol. VIII, 1.ª parte, París, Les Belles Lettres, 1956. En una serie de pasajes nos hemos apartado de la edición de Burnet y preferido otras lecturas. Estos pasajes son los siguientes:

| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| 126b5 | αὐτῷ δέ γε; 'Αντιφῶν. | αὐτῷ δέ γε 'Αντιφῶν (TWY; HERMANN; DIES). |
| 128c7 | [τὰ γράμματα] | τὰ γράμματα (DIÈS). |
| 129d3 | ταὐτὸν | ταὐτὰ (HERMANN; DIÈS; FOWLER). |
| 129d4 | τοιαῦτα, τὶ φήσομεν | τοιαῦτα, φήσομεν (HERMANN; FOWLER). |
| 130a4 | ⟨ἂν⟩ οἴεσθαι | οἴεσθαι (HERMANN; DIÈS). |

| | | |
|---|---|---|
| 130d1 | αὖ ἢ ὢν ⟨τι⟩ | αὖ τῶν ὢν (FOWLER; HEINDORF). |
| 130d7 | τινα βυθὸν φλυαρίας | τιν' ἄβυθον φλυαρίαν (HERMANN; DIÈS). |
| 130e5 | εἶναι εἴδη | εἴδη εἶναι (TWY; DIÈS). |
| 131a10-11 | [ἓν εἶναι] | ἓν εἶναι; (Mss.; DIÈS). |
| 132a8 | πάντα μεγάλα | πάντα ἀνάγκη μεγάλα (HERMANN; DIÈS; FOWLER). |
| 132e1 | αὐτοῦ [εἶδος] | αὐτοῦ εἴδους (HERMANN; FOWLER). |
| 134b14 | ἡμῖν καὶ | ἡμῖν ἐστι καὶ (HERMANN; FOWLER; DIÈS). |
| 134d11 | οὔτ' ἂν | οὔτ' ἂν ᾖ (HERMANN; FOWLER; DIÈS). |
| 136e4 | διακούσω | ἀκούσω (TWY; DIÈS). |
| 137c6 | ὅλον μέρους | μέρος ὅλου (TWY; DIÈS). |
| 137d8 | οὔτε γὰρ | οὔτε γὰρ ἂν (YW; HERMANN; FOWLER). |
| 137e1 | μετέχει | μετέχοι (BTYW; HERMANN). |
| 138a8 | ἑαυτῷ | ἑαυτό (TWY; HERMANN). |
| 138a8 | αὐτὸ | αὐτό (BTWY; HERMANN). |
| 141c1 | γὰρ δή. | γάρ. (HERMANN; FOWLER; DIÈS). |
| 141e2 | [τοῦ μέλλοντος] | που μέλλοντος (HERMANN; FOWLER). |
| 144c4 | ἄν[τοι]τοῦτο | ἄν τι τοῦτο (DIÈS). |
| 144c6 | [ἑκάστῳ] | ἑκάστῳ (DIÈS). |
| 149c6 | ἔστιν | ἐστίν (HERMANN; FOWLER). |
| 152d1 | ὅτι ἄν | ὅ τι ἄν (HERMANN; FOWLER). |
| 154b8 | τοῦ [ἑνὸς] ὄντος | οὐδενὸς ὄντος (DIÈS). |
| 156d3 | τοιόνδε | τοιοῦτόν (DIÈS). |

| | | |
|---|---|---|
| 158d5 | ἑαυτοῖς | αὑτοῖς (Diès). |
| 158d6 | δ' ἑαυτῶν | δὲ αὑτῶν (Diès). |
| 160c4 | λέγοι | λέγει (Twy). |
| 162a6 | [εἶναι] | εἶναι (Hermann; Diès). |
| 162a8 | τοῦ ⟨μὴ⟩ εἶναι | τοῦ εἶναι (Hermann; Diès). |
| 162b2 | εἶναι [μὴ] ὄν | εἶναι μὴ ὄν (Hermann; Diès). |
| 164a1 | [ὄντος] | ὄντος (Hermann; Fowler). |
| 166a6 | ἐπὶ τῶν ἄλλων | ὑπὸ τῶν ἄλλων (Mss., Diès). |

De las traducciones del *Parménides,* además de las de Fowler y Diès antes citadas, son relevantes las de J. Moreau, en *Platon, Oeuvres complètes,* vol. II, París, La Pléiade, 1950, y la de A. Zadro, en *Platone, Opere complete,* vol. III, Bari, Laterza, 1982. Mención aparte merecen las traducciones de F. M. Cornford, *Plato and Parmenides,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1939 (5.ª reimpr., 1964), y la de R. E. Allen, *Plato's Parmenides,* Oxford, Blackwell, 1983, ya que, además de la calidad de la versión, ambas están acompañadas de un extenso y valioso comentario sobre el diálogo. De las traducciones españolas, cabe mencionar dos: la de R. Agoglia, *Platón, Parménides,* Buenos Aires, Editora Interamericana, 1944, con introducción, notas y comentario crítico, y la muy reciente de G. R. de Echandía, *Platón, Parménides,* Madrid, Alianza, 1987, que llegó a nuestras manos cuando ya habíamos dado fin al presente trabajo.

Deseo agradecer la inestimable ayuda brindada por la profesora María Inés Crespo en la tarea de despliegue y cotejo de variantes de lectura, así como las agudas observaciones que sobre la traducción me hicieron las profesoras Graciela Marcos y María Luisa Femenías.

## BIBLIOGRAFÍA

Además de los importantes comentarios de Diès, Cornford y Allen antes citados, así como de las secciones dedicadas al *Parménides* en las conocidas obras de A. Taylor (*Plato. The Man and his Work,* Londres, Methuen, 1926 [reimpr., 1963], págs. 349-370), P. Friedländer (*Plato,* vol. III: *The Dialogues, Second and Third Periods,* trad. ingl., Princeton Un. Press, 1969, págs. 190-218) y W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy,* vol. V, Cambridge Un. Press, 1978, págs. 32-61 —trad. esp., *H.ª de la filosofía griega,* vol. V, Madrid, Gredos, 1992, págs. 43-72—), nos limitaremos a mencionar algunos trabajos que nos parecen los más interesantes y que se refieren al diálogo en su conjunto. Buena parte de la bibliografía figura en las notas que acompañan a la traducción.

M. Beck, «Plato's Problem in the *Parmenides*», *Journ. Hist. Id.* VIII (1947), 1, 232-236.

E. Berti, «Struttura e significato del *Parmenide* di Platone», en *Studi aristotelici,* L'Aquila, Japadre, 1975, págs. 297-310.

T. Bestor, «Plato's semantics and Plato's *Parmenides*», *Phronesis* XXV (1980), 1, 38-75.

A. Capizzi, «L'uno e i molti nel pensiero di Platone», *Giorn. Metaf.* XI (1956), 1, 86-120.

L. Gerson, «Dialectic and Forms in Part One of Plato's *Parmenides*», *Apeiron* 15 (1981), 19-28.

B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik,* Francfort, Klostermann, 1949, págs. 169-255.

J. Moreau, «Sur la signification du *Parménide*», *Rev. Philos.* CXXXIV (1944), 97-131.

A. Peck, «Plato's *Parmenides:* some suggestions for its interpretation», *Class. Quart.,* N.S., 3 (1953), 126-150, y 4 (1954), 31-45.

R. Robinson, «Plato's *Parmenides*», *Class. Philol.* 37 (1942), 51-76 y 159-187.

W. Runciman, «Plato's Parmenides», en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, reimpr. 1968, págs. 149-184.

G. Ryle, «Plato's Parmenides», en Allen (ed.), *Studies...,* páginas 97-147.

R. Scoon, «Plato's *Parmenides*», *Mind* 51 (1942), 115-133.

J. Wahl, *Estudios sobre el «Parménides» de Platón,* trad. esp., Madrid, 1929.

María Isabel Santa Cruz

# PARMÉNIDES

CÉFALO, ADIMANTO, GLAUCÓN, ANTIFONTE, PITODORO, SÓCRATES, ZENÓN, PARMÉNIDES, ARISTÓTELES

Cuando llegamos a Atenas desde nuestra ciudad, Clazómenas [1], nos encontramos en el ágora con Adimanto y Glaucón [2]. Adimanto me dio la mano y me dijo: 126a

—¡Salud, Céfalo [3]! Si necesitas algo de aquí que podamos procurarte, pídelo.

---

[1] Ciudad jónica, en la península frente a la isla de Quíos. Sin necesidad de llegar al extremo de Proclo (*Com. al Parm.*, ed. COUSIN, 660, 33 ss.) —para quien la reunión en Atenas significa la conciliación socrático-platónica de las vertientes itálica y jónica—, es probable, contra lo que dice ALLEN (pág. 63), que la elección de esta ciudad como patria de Céfalo no sea accidental. Anaxágoras era natural de Clazómenas, y su discípulo Arquelao fue maestro de Sócrates. Como señala FRIEDLÄNDER (página 191), «Platón, como la naturaleza, nada hace en vano». Sobre la importancia de la figura de Anaxágoras en el desarrollo de Platón, cf. J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon,* París, Vrin, 1951, página 54. Sobre el significado del lugar, tiempo, nombres y genealogías en el prólogo, cf. J. ALRIVIE, «Les prologues du *Thééthète* et du *Parménide*», *Rev. Métaph. et Mor.* 1 (1971), 6-23.

[2] Hermanos mayores de Platón, hijos de Perictíone y de Aristón. Interlocutores de Sócrates en la *República.*

[3] De este personaje sólo sabemos lo que aquí se indica: que es un distinguido y respetado ciudadano de Clazómenas, bien recibido en Ate-

—Justamente por eso —repliqué— estoy aquí, porque debo haceros un pedido.

—Dinos, entonces, qué deseas, dijo.

b —Vuestro hermanastro, por parte de madre —pregunté yo—, ¿cómo se llamaba? Pues no me acuerdo. Era un niño apenas cuando vine anteriormente aquí desde Clazómenas, y desde entonces pasó ya mucho tiempo. Su padre, creo, se llamaba Pirilampes [4].

—Así es —replicó—, y él, Antifonte [5]. Pero ¿qué es, realmente, lo que quieres saber?

—Quienes están aquí —respondí— son conciudadanos míos, cabales filósofos, y han oído decir que ese Antifonte estuvo en frecuente contacto con un tal Pitodoro [6], allega-

---

nas. No debe confundirse con el Céfalo que aparece en el libro I de la *República*. No se especifica dónde ni cuándo hace Céfalo su relato, ni a quiénes lo dirige. Puede suponerse que es en Clazómenas o en alguna otra ciudad jónica, poco después de su regreso de Atenas. La visita de Céfalo a Antifonte debe suponerse, como señala Proclo, después de la muerte de Sócrates. Cf. TAYLOR, pág. 352; GUTHRIE, pág. 35, trad. esp., pág. 46; ALLEN, pág. 62.

[4] Tío y segundo marido de Perictíone, madre de Platón. Sabemos, por alusiones de los poetas cómicos y por PLUTARCO (*Pericles* 13), que fue allegado de Pericles y que apoyó su política. PLATÓN lo menciona, en el *Cármides* 158a, como tío materno de Cármides y dice que «ha pasado por el hombre más bello y más grande de Grecia, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o a cualquier otro de los de Asia». Por su primer matrimonio, fue padre de Demo (cf. *Gorgias* 481d). Nada sabemos de él después de la batalla de Delión, en el 424 a. C. Cf. TAYLOR, página 2.

[5] Hermanastro de Platón, hijo de Perictíone y Pirilampes. No sabemos cuándo nació ni tenemos más datos de él. En este diálogo se lo presenta como un hombre ya no demasiado joven y dedicado a los caballos. Es el intermediario de la narración de la conversación, en la que no estuvo presente.

[6] Según el *Alcibíades, I* 179a, Pitodoro, hijo de Isóloco, tomó un curso con Zenón, junto con Calias, y pagó por él cien minas. Tanto

do de Zenón, y que se sabe de memoria la conversación c
que una vez mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, puesto que la oyó muchas veces de labios de Pitodoro.

—Es cierto lo que dices, dijo él.

—Esa conversación —repliqué— es, justamente, lo que queremos que nos relate en detalle [7].

—No es difícil —dijo—, ya que cuando era un jovencito se empeñó en aprenderla a la perfección; ahora, en cambio, tal como su abuelo y homónimo, dedica la mayor parte del tiempo a los caballos. Pero, si es preciso, vayamos por él. Acaba de marcharse de aquí rumbo a su casa, y vive cerca, en Mélite [8].

Dicho esto, nos pusimos en camino. Hallamos a Anti- 127a
fonte en su casa, entregándole al herrero un freno para reparar. Ni bien acabó con él, sus hermanos le contaron cuál era el motivo de nuestra presencia; él me reconoció, pues me recordaba de mi anterior visita, y me dio la bienvenida. Cuando le pedimos que nos narrara la conversación, en un primer momento titubeó —porque era un gran

---

Pitodoro como Calias fueron, más tarde, comandantes a las órdenes de Pericles. Tucídides menciona a Pitodoro como reemplazante de Laques en el comando de la flota ateniense en el invierno del 426 a. C. (III 115) y señala que, más tarde, los atenienses lo exiliaron (IV 65). En 423 a. C., Calias mandaba la armada ateniense en Potidea, y tanto Sócrates como Alcibíades debieron de haber servido bajo sus órdenes. Según sugiere Friedländer (págs. 191-192), todo esto debía de estar vivo en la mente de Platón —y también, seguramente, en la de muchos atenienses— todavía en el momento en que escribió el *Parménides*.

[7] Sobre el estilo indirecto del diálogo, cf. Diès (págs. 7-8), quien lo califica de «narración en cascadas». La fórmula completa de este doble discurso indirecto reaparece en 136e. Platón usa esta técnica conscientemente, en contraste con la utilizada y enfatizada en el *Teeteto* 143b-c.

[8] Demo de la tribu Cecrópida; barrio de Atenas, al sudoeste de la ciudad.

esfuerzo, según nos dijo—, pero luego, sin embargo, acabó por hacernos una exposición completa.

Pues bien. Refirió Antifonte que Pitodoro contaba que, en una ocasión, para asistir a las Grandes Panateneas [9], b llegaron Zenón y Parménides. «Parménides, por cierto, era entonces ya muy anciano; de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble, podía tener unos sesenta y cinco años. Zenón rondaba entonces los cuarenta, tenía buen porte y agradable figura, y de él se decía que había sido el favorito [10] de Parménides. Ellos, dijo, se hospedaron en la casa de Pitodoro, extramuros, en el Cerámi- c co [11]. Allí también llegó Sócrates, y con él algunos otros, unos cuantos [12], deseosos de escuchar la lectura de los es-

---

[9] Fiestas en honor a Atenea, protectora del Ática. Las Panateneas se celebraban todos los años en el mes de Targelión (mayo). Cada cuatro años, en el mes de Hecatombeon (julio), se hacían celebraciones más solemnes, las Grandes Panateneas, que duraban de seis a nueve días y congregaban a gentes venidas de toda la Hélade. Como el relato del *Timeo,* también el del *Parménides* se sitúa durante las celebraciones, seguramente para dar verosimilitud a la visita de Zenón y Parménides a Atenas.

[10] *paidiká,* que tiene en griego el sentido fuerte de «amante». Ateneo (IX 505F) reprocha a Platón haber hecho de Zenón, sin necesidad alguna, el «favorito» de Parménides, y lo considera algo falso y abominable. Diógenes Laercio (IX 25) indica que, según Apolodoro, Zenón era hijo adoptivo de Parménides. Según G. Vlastos, «Plato's testimony concerning Zeno of Elea», *Journ. Hell. Stud.* 95 (1975), 137, n. 10, esto es posiblemente el esfuerzo de un escritor posterior para darle mejor cara al sentido del todo explícito de *paidiká* en Platón. En el mismo texto de Diógenes Laercio, derivado seguramente de Platón, se dice también que Zenón llegó a ser discípulo y *paidiká* de Parménides. Cf. N. Luis Cordero, «Zenón de Elea», en *Los filósofos presocráticos,* II, Madrid, Gredos, 1979, pág. 26, textos 7 y 8.

[11] Barrio elegante, situado al norte de la ciudad. En su porción fuera de los muros se hallaba el cementerio de los muertos por la patria.

[12] *polloús.* Cornford (pág. 65, n. 3) sugiere, siguiendo a Taylor, leer ⟨*ou*⟩ *polloús* «otros pocos», basándose en 129d, 136d y 137a, e indi-

critos de Zenón, ya que por primera vez ellos los presentaban. Sócrates, por ese entonces, era aún muy joven [13]. Fue el propio Zenón quien hizo la lectura, mientras Parménides se hallaba momentáneamente afuera. 'Poquísimo faltaba para acabar la lectura de los argumentos —según dijo Pitodoro—, cuando él [14] entró, y junto con él lo hizo d
Parménides, y también Aristóteles, el que fue uno de los Treinta [15]. Poca cosa de la obra [16] pudieron ellos escuchar.

---

ca que no pueden haber sido más de dos, dado que en conjunto eran siete, después de la llegada de Parménides, Aristóteles y Pitodoro. Sin embargo, ningún manuscrito presenta esta lectura y no parece haber razón para la conjetura. Cf. ALLEN, pág. 301, n. 3.

[13] Sócrates nació en 469 a. C. En el momento del encuentro con los eleatas era muy joven (cf. 130e; 135d) y podemos calcular que tenía unos veinte años, dado que Aristóteles era aún más joven (137c). Este dato permite situar la conversación en el 450 a. C., año en el que se celebraron las Grandes Panateneas (cf. n. 9). De ello resulta que Parménides habría nacido alrededor del 515 a. C. y Zenón en el 490 a. C. Esta cronología no coincide con la transmitida por Diógenes Laercio, quien, seguramente, toma de Apolodoro la Olimpíada 69 (504-501 a. C.) para fijar la madurez de Parménides, con lo cual Parménides habría nacido entre 544 y 541 a. C. Es difícil decidir cuál es la fecha más aproximada y los intentos por conciliar las dos cronologías no resultan convincentes. Sobre este problema puede verse, por ejemplo, L. TARÁN, *Parmenides*, Princeton Un. Press, 1965, pág. 4. El encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón es, seguramente, una ficción literaria, como sostienen buena parte de los estudiosos. TAYLOR, en cambio (pág. 352), supone que fue un hecho real y, para los círculos filosóficos, un hecho memorable.

[14] Pitodoro.

[15] Puede ser el hijo de Timócrates, mencionado por TUCÍDIDES (III 105) como general ateniense en el 426 a. C. JENOFONTE se refiere a él como integrante de los Treinta, régimen oligárquico que se instauró en Atenas después de la Guerra del Peloponeso (*Helénicas* III 3, 2; II 3, 3, y 2, 46). No sabemos por qué Platón elige a este personaje, el más joven de la reunión (137c), pero no resulta verosímil la sugerencia de algunos autores, según la cual Platón quería conectar a este personaje con su homónimo de Estagira. Cf. GUTHRIE, pág. 36, trad. esp., pág.

(No fue tal el caso de Pitodoro, pues él ya había escuchado una anterior lectura de Zenón.) Sócrates escuchó hasta el fin, y pidió luego que volviera a leerse la primera hipótesis del primer argumento [17], y, una vez releída, preguntó:

e —¿Qué quieres decir con esto, Zenón? ¿Que si las

---

47; FRIEDLÄNDER, pág. 192 y n. El *Parménides* fue escrito por la época en que Aristóteles ingresó en la Academia, a los diecisiete años, y resulta difícil pensar que Platón pudo haberlo tenido en cuenta entonces como para hacerlo participar en un diálogo. El escrito temprano de Aristóteles *Sobre las Ideas,* que puede reconstruirse a partir del comentario de Alejandro de Afrodisia al cap. 9 del lib. I de la *Metafísica,* es, sin duda, posterior al *Parménides* (cf. D. ALLAN, «Aristotle and the *Parmenides»,* en DÜRING-OWEN [eds.], *Aristotle and Plato in the mid- Fourth Century,* Göteborg, 1960, páginas. 133-134). Un punto de vista diferente y una discusión sobre la cuestión pueden hallarse en D. FRANK, *The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon,* Nueva York, Peter Lang, 1984, págs. 9-11 y n. 13.

[16] *tà grámmata.* Es carente de significación el uso de *grámma* o *grámmata,* en singular o en plural, para referirse a la obra o los escritos de Zenón. Aquí, como unas líneas antes (127c), se usa el plural. Más adelante, sin ninguna explicación, se usa el singular (128a-b). Cf. VLASTOS, «Plató's...», pág. 136, n. 2. En págs. 137-138, reúne y ordena todas las afirmaciones que Platón hace sobre Zenón en este diálogo.

[17] *lógos.* Platón usa *lógos* en un sentido amplio, que cubre cualquier tipo de discurso argumentativo: tanto un corto argumento único, como una pieza extensa de argumentación que contiene varios argumentos. En este pasaje, *lógos* está usado en el segundo sentido, porque, de otro modo, sería redundante hablar aquí de «la primera hipótesis del primer argumento» (cf. VLASTOS, *ibid.,* pág. 137, n. 6). Zenón tomó, seguramente, el término «hipótesis» de los matemáticos. El significado de «hipótesis» no parece coincidir exactamente en todos los pasajes. Aquí se refiere a una afirmación tomada como punto de partida de un razonamiento y las consecuencias que de ella se derivan. Un poco más adelante, en cambio, parece significar sólo esa afirmación, sin las consecuencias que de ella se desprenden (128d). Cf. VLASTOS, *ibid.,* pág. 137, n. 7; ALLEN, página 69.

cosas que son son múltiples [18], las mismas cosas [19] deben ser, entonces, tanto semejantes [20] como desemejantes, pero que eso es, por cierto, imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes, ni los semejantes ser desemejantes? ¿No es esto lo que quieres decir?

—Sí, eso es, respondió Zenón.

—En consecuencia, si es imposible que los desemejantes sean semejantes y los semejantes, desemejantes, ¿es imposible también que las cosas sean múltiples? Porque, si fueran múltiples, no podrían eludir esas afecciones que son imposibles [21]. ¿Es esto lo que se proponen tus argumentos? ¿Sostener enérgicamente, contra todo lo que suele decirse, que no hay multiplicidad? ¿Y supones que cada uno de tus argumentos es prueba de esto mismo, y crees, en consecuencia, que tantas son las pruebas que ofreces de que no hay multiplicidad cuantos son los argumentos

[18] *ei pollà ésti tà ónta*. La primera parte reproduce una sentencia de Zenón. El *tà ónta* es seguramente una adición de Platón, para aclarar. Cf. frs. 1 y 3 de Zenón, transmitidos por Simplicio.

[19] *autá*. Coincido aquí con Allen en la traducción.

[20] *hómoia*. Contra Cornford (pág. 68), quien toma *hómoion* con el significado de «homogéneo», coincido con Allen (pág. 72), que lo entiende como «semejante» o «similar». Así está usado el término en 132d-e (cosas semejantes son las que participan de una misma forma) y 139c y 148a (cosas semejantes son las que reciben una misma afección; definición repetida por Aristóteles, *Met.* V 1018a15 ss.)

[21] Es muy posible que el argumento sea del propio Zenón, con algún aditamento de Platón, para hacerlo más comprensible. Simplicio transmite dos de sus argumentos contra la pluralidad, cuya estructura es análoga al de éste: ambos comienzan con la hipótesis «si hay multiplicidad», y ambos concluyen que, de ser así, las mismas cosas deben ser calificadas por opuestos (grandes y pequeñas, limitadas e ilimitadas). Por lo demás, Platón, en *Fedro* 216d, dice que Zenón usó «semejante» y «desemejante» en sus argumentos. Cf. F. Solmsen, «The tradition about Zeno of Elea re-examined», *Phronesis* 16 (1971), 2, especialmente págs. 117-118 y n. 9.

128a que has escrito? [22]. ¿Es esto lo que quieres decir, o no te he entendido bien?

—No, no —contestó Zenón—; te has dado perfecta cuenta de cuál es el propósito general de mi obra.

—Comprendo, Parménides —prosiguió Sócrates—, que Zenón, que está aquí con nosotros, no quiere que se lo vincule a ti sólo por esa amistad que os une, sino también por su obra [23]. Porque lo que él ha escrito es, en cierto modo, lo mismo que tú, pero, al presentarlo de otra manera, pretende hacernos creer que está diciendo algo diferente. En efecto, tú, en tu poema, dices que el todo es
b uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas. Él, por su lado, dice que no hay multiplicidad, y también él ofrece pruebas numerosísimas y colosales [24]. Uno, entonces, afirma la unidad [25], mientras que el otro niega la multiplici-

[22] El argumento de Zenón no es, estrictamente, una demostración por el absurdo, como la que se usa en geometría, sino una demostración dialéctica, que se sirve sólo del principio de contradicción, y no, como la demostración por el absurdo, de otros principios, los postulados, que se presuponen como punto de partida. En la demostración dialéctica, la consecuencia de la hipótesis que se quiere demostrar resulta imposible porque se contradice a sí misma, y, en consecuencia, refutarla no depende de la admisión de un presupuesto externo a la discusión. Así, la dialéctica de Zenón es un procedimiento lógico de tipo autónomo, diferente del de las matemáticas. Cf. E. Berti, «Struttura e significato del *Parmenide* di Platone», en *Studi aristotelici,* L'Aquila, 1975, págs. 301-302.

[23] *sýngramma.* Se trata de la obra de Zenón, y no de la de Parménides, para referirse a la cual Platón usa en este mismo párrafo el término «poema».

[24] Hay aquí un juego de palabras irónico: Zenón, quien precisamente niega *tà pollá,* ofrece de ello pruebas *pámpolla* y *panmegéthē.*

[25] *hén:* uno, unidad. La unidad es uno de los «signos» que aparecen, en Parménides, en el camino de lo que es (fr. 8, vv. 5 y 6); no es el único ni el fundamental. Platón le atribuye erróneamente prioridad sobre los otros. El tema de Parménides no es lo uno sino el *eón* (cf. Solmsen, «The tradition...», págs. 371-372; J. Barnes, «Parmenides and the Elea-

dad, y, así, uno y otro se expresan de modo tal que parece que no estuvieran diciendo nada idéntico, cuando en realidad dicen prácticamente lo mismo; da, pues, la impresión de que lo que vosotros decís tiene un significado que a nosotros, profanos, se nos escapa.

—Sí, Sócrates, replicó Zenón. Pero tú, entonces, no has acabado de comprender cuál es la verdad a propósito de mi escrito. Sin embargo, tal como las perras de Laco- *c*
nia[26], muy bien vas persiguiendo y rastreando los argumentos. Hay, ante todo, algo que se te escapa: que mi obra, por nada del mundo tiene la pretensión de haber sido escrita con el propósito que tú le atribuyes, la de sustraerse a los hombres como si fuera grandiosa. Lo que tú señalaste es algo accesorio, pero, a decir verdad, esta obra constituye una defensa del argumento de Parménides, contra quienes intentan ridiculizarlo, diciendo que, si lo uno *d*
es[27], las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas y contradictorias con el argumento mismo. Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo

---

tic One», *Arch. Gesch. Philos.* 61 [1979], 3). A pesar de ello, no puede decirse que Platón esté malinterpretando totalmente a Parménides (cf. Vlastos, «*Plato's...*», págs. 145-146). Por lo demás, Platón atribuye a Parménides haber afirmado que «el todo es uno» y debemos atenernos a ello para la interpretación del *Parménides* (cf. Berti, «Struttura e significato...», pág. 300).

26 Expresión proverbial. Las perras de Laconia eran famosas por su astucia y velocidad.

27 *ei hèn ésti.* Platón reemplaza por esta frase la usada antes, «el todo es uno» (128a-b). Toma ambas expresiones como idénticas, y, de hecho, lo son: si sólo hay uno, todo cuanto haya —es decir «el todo»— debe ser uno. Esta fórmula atribuida por Platón a Parménides está en Meliso, frs. 5 y 6 (cf. F. Olivieri, «Meliso», en *Los filósofos presocráticos,* II, ant. cit., págs. 98-100, textos 167-173).

poner al descubierto que, de su propia hipótesis [28] —"si hay multiplicidad"—, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno. Por cierto, fue con ese afán polémico con el que la escribí cuando era joven, pero, como, una
e vez escrita, alguien la robó [29], no se me dio la oportunidad de decidir si debía salir a la luz o no. En esto, pues, te equivocas, Sócrates, porque te figuras que la obra fue escrita, no con el afán polémico de un joven, sino con el afán de fama de un hombre maduro. Por lo demás, tal como dije, no la caracterizaste mal.

—Muy bien —repuso Sócrates—; lo concedo, y creo que la cuestión es tal como dices. Pero respóndeme ahora
129a lo siguiente: ¿no crees que hay una Forma [30] en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es lo desemejante [31]? ¿Y de ellas, que son dos, tomamos parte [32] tanto yo como tú y las demás cosas a las que lla-

---

[28] Ver *supra*, n. 17.

[29] Se trata de una invención de Platón, tal como en general se acepta (cf. CORNFORD, pág. 67, n. 1; FRIEDLÄNDER, pág. 193 y n. 11).

[30] *eîdos*. Traduzco este término por «Forma», que es más preciso que «Idea».

[31] *ho éstin anómoion*. La expresión *ho éstin* indica *lo que es* en realidad algo, la «esencia», lo que responde al *tí estin*, al qué es, que es la pregunta socrática inicial; es lo que se expresa en la definición. Hemos preferido traducir lo más literalmente posible la expresión, para evitar términos que, como «esencia», tienen otras connotaciones. Sobre la sintaxis de esta expresión, cf. CH. KAHN, «Some Philosophical Uses of 'To be' in Plato», *Phronesis* 26 (1981), 2, págs. 127-129.

[32] El verbo que traducimos por «tomar parte», es *metalambánein*, para distinguirlo de *metéchein* «participar». En muchos pasajes estos verbos tienen el mismo significado; no así en otros, como en 155e-156a. CORNFORD (pág. 68, n. 1) observa que *metalambánein* «significa *comenzar* a participar cuando la cosa *se vuelve* semejante, mientras que *metéchein* significa *tener* una participación y corresponde a *ser* semejante». En nin-

mamos múltiples? ¿Y las cosas que toman parte de la semejanza son semejantes por el hecho de tomar parte y en la medida misma en que toman parte, mientras que las que toman parte de la desemejanza son desemejantes, y las que toman parte de ambas son tanto semejantes como desemejantes? Y si todas las cosas toman parte de estas dos, que son contrarias, y es posible que, por participar[33] de ambas, las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas, ¿qué tiene ello de sorprendente? b
Si, en efecto, alguien pudiera mostrar que las cosas que son en sí mismas semejantes[34] se tornan desemejantes, o

guno de los dos verbos está encerrada la noción de «parte», a la que se debe recurrir en castellano. En *metalambánein* el acento está en el *tomar* algo, mientras que en el *metéchein* lo está en el *tener* algo de algo.

[33] *metéchein.* Ver n. ant.

[34] *autà tà hómoia.* Mucho se ha discutido a propósito de esta expresión, que múltiples autores acercan o identifican con el *autà tà ísa* «los iguales mismos» de *Fedón* 74c. La referencia no es ni a la Forma de semejanza ni a cosas que son sólo semejantes y no poseen desemejanza alguna, sino a las *propiedades mismas* no distinguidas de las cosas que las poseen, tal como las tomaba Zenón en su paradoja. Sócrates, precisamente, puede resolver la paradoja distinguiendo entre cosas, propiedades que las cosas tienen, y Formas de las cuales participan. Entre los autores que sostienen que *autà tà hómoia* es referencia a la Forma misma de semejanza están A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics,* Estocolmo, Almquist & Wicksell, 1955, págs. 98-99, y K. Mills, «Plato's *Phaedo* 74b7-c6», *Phronesis* 3 (1958), 1, págs. 40-42. Por su parte, R. Bluck, «Forms as Standarts», *Phronesis* 2 (1957), 2, págs. 117-119, y Allen, pág. 303, n. 49, sostienen que se designan cosas que son perfectamente semejantes, es decir que son sólo semejantes y no desemejantes y puede incluir tanto las Formas como los caracteres inmanentes en las cosas. A su vez, B. Calvert, «A Note on Plato's *Parmenides*», *Mnemosyne* 35 (1981), 1-2, págs. 51-59, sostiene una tesis poco convincente: *autà tà hómoia* designa cosas que participan sólo de la semejanza y no de la desemejanza; no son particulares sensibles ni Formas, sino sólo cosas que son semejantes, y Platón no dice nada más de ellas.

las desemejantes semejantes, sería —creo yo— un portento. Pero si se muestra que las cosas que participan de ambas, tanto de la semejanza como de la desemejanza, reciben ambas afecciones, eso, Zenón —al menos según yo creo—, no parece absurdo, así como tampoco si se muestra que el conjunto de todas las cosas es uno, por participar de lo uno, y que precisamente esas mismas cosas son, a su vez, múltiples, por participar de la multiplicidad. Pero si pudiera mostrarse que lo que es lo uno, precisamente eso mismo es múltiple, y que, a su vez, lo múltiple es efectivamente uno, ¡eso sí que ya me resultaría sorprendente!
*c* E, igualmente, respecto de todo lo demás: si pudiese mostrarse que los géneros en sí o las Formas [35] reciben en sí mismos estas afecciones contrarias, eso sería algo bien sorprendente; pero si alguien demostrara que yo soy uno y múltiple, ¿por qué habría de sorprendernos?: bien podría decir, cuando pretendiese mostrar que soy múltiple, que unas son las partes derechas de mi cuerpo y otras las izquierdas, unas las anteriores y otras las posteriores, e, igualmente, unas las superiores y otras las inferiores (yo creo, por cierto, que participo de la multiplicidad); y cuando pretendiese mostrar que soy uno, podría decir que, del grupo de nosotros siete, yo soy un único hombre, porque partici-
*d* po también de lo uno. De ese modo, ambas afirmaciones se muestran verdaderas. Por lo tanto, si alguien se empeña en mostrar, a propósito de cosas tales como piedras, leños [36], etc., que las mismas cosas son múltiples y unas, diremos que lo que él ha demostrado es que esas cosas son múltiples y unas, no que lo uno es múltiple ni que los múltiples son uno, y que no está afirmando nada que

---

[35] *génos* y *eîdos* son tomados como sinónimos, como en muchos pasajes del *Sofista* y del *Político*.

[36] Cf. *Fedón* 74a-b.

pueda sorprendernos, sino algo que todos estaríamos dispuestos a aceptar. Pero si alguien, a propósito de las cosas de las que estaba yo hablando ahora, primero distinguiera y separara las Formas en sí y por sí, tales como semejanza, *e* desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse, ¡tal cosa sí que me admiraría —dijo— y me colmaría de asombro, Zenón! De esta cuestión, yo creo que te has ocupado con enorme celo; pero, sin embargo, mucho más me admiraría, tal como te digo, si alguien pudiera exhibir esta misma dificultad entretejida de mil modos en las Formas mismas, y, así como lo habéis hecho en el caso de las cosas vi- 130*a* sibles, pudiera mostrarla en las que se aprehenden por el razonamiento [37].

»'Mientras Sócrates estaba diciendo todo esto —prosiguió Pitodoro—, él a cada momento se figuraba que Parménides y Zenón iban a enfadarse, pero ellos lo escuchaban con toda atención y, cambiando entre ellos frecuentes miradas, sonreían, como si estuvieran encantados con Sócrates. Y fue eso lo que expresó Parménides cuando Sócrates acabó:

—Sócrates —dijo—, ¡tú si que eres admirable por el ardor que pones en la argumentación! Pero respóndeme *b* ahora lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y po-

[37] Adviértase que Sócrates insiste en que quedaría maravillado y admirado si se pudiera mostrar que las Formas se combinan entre sí, y que en ningún momento lo considera imposible. Este pasaje deja abierto el camino para la innovación que aparece en el *Sofista* a propósito de la combinación de las Formas. (Una opinión diferente a ésta la hallamos en S. Panagiotou, «The *Parmenides* and the 'communion of kinds' in the *Sophist*», *Hermes* 109 [1981], 170.)

niendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón? [38].

—Así me lo parece, repuso Sócrates.

—¿Y acaso, también —siguió Parménides—, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo? [39].

—Sí, respondió.

c —¿Y qué? ¿Una Forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre, o de fuego, o de agua?

—Por cierto —contestó—, a propósito de ellas, Parménides, muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente [40].

---

[38] Insistencia en la noción de separación, *chōrís:* las Formas están separadas de las cosas; las cosas que participan de las Formas están separadas de las Formas; las propiedades que las cosas poseen están separadas de las Formas. Es éste un grave problema que enfrenta la teoría de las Formas, en la versión que Parménides le hace aceptar a Sócrates. Para la diferencia entre la Forma y la semejanza que está en nosotros, cf. el pasaje paralelo, a propósito de la «grandeza», en *Fedón* 102d-103d, y MILLS, «Plato's *Phaedo*...», pág. 140; CORNFORD, pág. 78, n. 2, y página 81. La distinción entre los tres planos (Formas, propiedades, cosas) está bien expuesta en N. FUJISAWA, «*Ekhein, Methékhein,* and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms», *Phronesis* 19 (1974), 1, págs. 30-48, y en ALLEN, págs. 103-104.

[39] Son el tipo de Formas tratadas en *Fedón* y *República,* es decir, «matemáticas» y «morales».

[40] La duda proviene, seguramente, del hecho de que, si se conciben las Formas como modelos de perfección, como instancias perfectas, resulta difícil aceptar que haya Formas de cosas que, esencialmente, están sujetas a cambio. Por lo demás, es también más difícil admitir Formas

—Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de d
ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

—¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo [41]. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos.

—Claro que aún eres joven, Sócrates —dijo Par- e
ménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas [42]. Ahora, en razón de

---

de sustancias. Este tipo de Formas no parece admitido en los diálogos medios, pero sí en *Filebo* 15a, *Timeo* 30a y 51b, y *Carta VII* 342d. En este último pasaje, la extensión del mundo eidético es casi irrestricta.

[41] Si la Forma es perfección absoluta, parece absurdo suponer Formas de cosas que son absolutamente imperfectas y despreciables. Una basura admirablemente perfecta parece una contradicción en los términos. (Cf. T. Bestor, «Plato's Semantics and Plato's *Parmenides*», *Phronesis* 25 [1980], 1, pág. 50.)

[42] El problema de la extensión del mundo eidético queda sin resolver, pero esta expresión parece contraria a toda limitación, como señala Diès en nota al pasaje. La cuestión, sin duda, era discutida entre los académicos, como resulta claro del *Sobre las Ideas* de Aristóteles. Cf. D. Ross, *La teoría platónica de las Ideas*, trad. cast., Madrid, Cátedra, 1986, capítulo 11.

tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres. Pero, dime ahora lo siguiente: ¿te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas,
131a reciben sus nombres [43], como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?

—Sí, por cierto, respondió Sócrates.

—Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Forma toda entera o bien de una parte? ¿O acaso podría darse algún otro modo de participación que no fuera uno de éstos?

—¿Y cómo podría darse?, preguntó a su vez.

—¿Te parece, entonces, que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas, siendo una? ¿O cómo?

—¿Y qué le impide, Parménides, ser una?, replicó Sócrates.

b —Entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma [44].

—No, por cierto —dijo—, si ocurre con ella como con el día [45], que, siendo uno y el mismo, está simultánea-

[43] *epōnymías.* Esta noción de eponimia supone una derivación nominal como resultado de la dependencia ontológica de la cosa nombrada respecto de la Forma de la cual participa. Cf. *Fedón* 102a-b y 103b. Sobre este aspecto, cf. Bestor, «Plato's Semantics...», págs. 39-51, y «Common Properties and Eponymy in Plato», *The Philos. Quart.* 28 (1978), 112, págs. 189-207.

[44] La relación de participación se entiende aquí como la presencia de la Forma *en* la cosa. Según Fujisawa, «*Ekhein...*», pág. 34, la dificultad surge aquí por la confusión entre el tener una propiedad y el participar de la Forma. El mismo razonamiento y la misma fórmula está en Aristóteles, *Met.* 1039a33-b2.

[45] *hēméra:* día, como período de tiempo. Es ése el significado propio de la palabra, y no el de luz del día, como entienden varios autores,

mente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo; de ese modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas.

—Te las ingenias, Sócrates —dijo—, para poner una misma unidad simultáneamente por doquier, tal como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijeras que él es uno y que en su totalidad está sobre muchos. ¿O acaso no es algo así lo que quieres decir? [46].

—Quizás, respondió. c

—El velo, entonces, ¿estaría todo entero sobre cada cosa o bien una parte de él sobre una cosa y otra parte sobre otra?

—Una parte.

—En consecuencia, Sócrates —dijo—, las Formas en sí mismas son divisibles en partes [47], y las cosas que de ellas participan participarán de una parte, y en cada cosa ya no estará el todo, sino una parte de él en cada una.

—Así parece, al menos.

—Entonces, Sócrates, ¿acaso estarás dispuesto a afirmar que la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes, y que, sin embargo, sigue siendo una? [48].

---

entre ellos Allen (págs. 116-117). Cf. Bestor, «Plato's Semantics...», pág. 51; Guthrie, pág. 41, n. 1, trad. esp., pág. 52, n. 18; J. Fielder, «Plotinus Reply to the Arguments of *Parmenides* 130a-131d», *Apeiron* XII (1978), 2, pág. 2.

[46] La imagen del día empleada por Sócrates es sustituida por la del velo, que convierte a la participación en la presencia de una cosa en otras cosas, en un sentido material. La cuestión de si la Forma puede ser parcelada en sus instancias o existe en cada una como un todo es planteada nuevamente en *Filebo* 15b. Cf. I. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. esp., Madrid, 1980, vol. II, págs. 327-328.

[47] Traduzco *meristá* por «divisibles en partes», para conservar en castellano la noción de «parte», que es fundamental en el término griego.

[48] «Parte» y «todo» se toman en sentido corriente y material, y es eso lo que genera las dificultades que se señalan a continuación a propó-

—De ningún modo, respondió.

—Observa, entonces, prosiguió. Si divides en partes
d la grandeza en sí, cada una de las múltiples cosas grandes será grande en virtud de una parte de la grandeza más pequeña que la grandeza en sí. ¿Acaso tal cosa no se presenta como un absurdo?

—Por completo, respondió.

—¿Y qué? Si cada cosa recibe una pequeña parte de lo igual, ¿será posible que el que la recibe, en virtud de esa pequeña parte, que es más pequeña que lo igual en sí, sea igual a alguna otra cosa?

—Imposible.

—O bien, si alguno de nosotros posee una parte de lo pequeño, ¿lo pequeño será más grande que esa parte suya, puesto que ésta es parte de él? Así, efectivamente, lo pequeño en sí será más grande; y, por el contrario, aquello a lo que se le añada lo que se le ha sustraído será más
e pequeño y no más grande que antes [49].

—Pero tal cosa no podría suceder, dijo.

—¿De qué modo, entonces —prosiguió—, crees tú, Sócrates, que las demás cosas participarán de las Formas, dado que no pueden participar ni de una parte ni del todo?

—¡Por Zeus!, exclamó. No me parece que sea nada fácil resolver semejante cuestión.

—¿Y qué, pues? ¿Qué puedes decir sobre este punto?

—¿Cuál?

132a —Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cier-

---

sito de la grandeza y de la pequeñez, que se conciben como cosas pequeñas o grandes.

[49] Sigo aquí la puntuación propuesta por CORNFORD.

to carácter[50] que es uno y el mismo en todas[51]; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.

—Dices verdad, afirmó.

—¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo[52], ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

—Tal parece.

—En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, *b* en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada[53].

---

[50] *idéa.* Traduzco por «carácter», distinguiéndolo de *eîdos* «Forma».

[51] *epì pánta* tiene una posición ambigua, seguramente buscada por Platón mismo; es por ello por lo que lo tomo tanto como el participio *idónti* como con el infinitivo *eînai.*

[52] *hosaútōs,* es decir, considerándolas a todas, tanto a la Forma como a las múltiples cosas, como un conjunto homogéneo.

[53] Este argumento regresivo conocido como «el tercer hombre» aparece cuatro veces en PLATÓN: *República* 597c; *Parménides,* 131e-132b y 132c-133a; *Timeo* 31a. En ninguno de estos casos Platón utiliza la Idea de hombre, como sí lo hace ARISTÓTELES (cf. *Met.* 990b, 991a, 1032a, 1059b, 1079a; desarrollo de diferentes Formas en *Sobre las Ideas*). Hay sobre este argumento una enorme cantidad de bibliografía, en la que se ofrecen variadas interpretaciones, que no puedo acá discutir. Debe mencionarse el trabajo de G. VLASTOS, «The Third Man Argument in *Parmenides*», en R. E. ALLEN (ED.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, reimpr. 1968, págs. 231-263, ya que a partir de él —fue escrito en 1954— casi todas las interpretaciones recurren, para confirmarlos o rechazarlos, a los dos supuestos que Vlastos halla implícitos en el argumento: la autopredicación de las Formas y la no identidad entre el carácter que una cosa tiene y la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. La contradicción entre estos dos supuestos es la que da lugar al regreso al infinito. El trabajo más

—Pero, Parménides —replicó Sócrates—, no será así si cada una de las Formas es un pensamiento [54], y no puede darse en otro sitio más que en las almas; porque, en ese caso, cada Forma sería, en efecto, una unidad, y ya no podría sucederle lo que ahora mismo estábamos diciendo.

—¿Y qué pasa entonces?, preguntó. ¿Cada pensamiento es uno, pero es un pensamiento de nada?

—Eso es imposible, contestó.

—¿Lo es, pues, de algo?

—Sí.

c —¿De algo que es o que no es?

—De algo que es.

—¿Y de algo que es uno, que aquel pensamiento piensa presente en todas las cosas, como un cierto carácter que es uno?

—Sí.

---

reciente que conozco, en la larga lista desde el de Vlastos en adelante, es el de R. Sharvy, «Plato's Causal Logic and the Third Man Argument», *Nous* XX (1986), 4, págs. 507-530, que acentúa el papel causal de las Formas y a él subordina el principio de autopredicación, y enfatiza el principio de «unicidad», es decir, que debe haber exactamente una Forma gracias a la cual, por ejemplo, las cosas grandes sean grandes. Una recopilación de los textos con traducción y bibliografía puede hallarse en F. Olivieri, *El argumento del tercer hombre,* Buenos Aires, Biblos, 1979.

[54] *nóēma.* La palabra, como «pensamiento», es ambigua, porque puede designar tanto «algo pensado», es decir, el objeto aprehendido por el pensamiento, como el proceso de pensamiento que lo aprehende. Sócrates lo toma en el primer sentido, mientras que Parménides lo hace en el segundo. En este pasaje parece claro que Platón introduce un rasgo importante de la teoría de las Formas, a saber, que las almas son un factor esencial en la relación entre Formas y particulares. Cf. A. Peck, «Plato's *Parmenides:* some suggestions for its interpretation», *Class. Quart.*, N. S., 4 (1954), 36.

—Y, luego, ¿no será una Forma esto que se piensa que es uno, y que es siempre el mismo en todas las cosas?

—Esto también parece necesario.

—¿Y qué, entonces?, siguió Parménides; ¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar? [55].

—Pero esto —respondió— tampoco es razonable, Parménides, sino que mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas Formas, a la manera de modelos [56], permanecen en la naturaleza [57]; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas [58]. d

[55] *anóēta.* Tomo el término en sentido activo, es decir, como «no piensan». Podría tomarse también en sentido pasivo, como prefiere Allen, «no son pensadas». El argumento es falaz, como bien lo muestra Peck, «Plato's *Parmenides...*», *Class. Quart.* 3 (1953), 137: aceptando que las cosas tengan la propiedad que tienen por participar de la Forma, podemos decir que una cosa es grande por participar de lo grande; la relación se traslada incorrectamente y se afirma que, si la Forma es pensamiento, lo que participa de ella tiene esa propiedad. La falacia está en que «grande» y «pensamiento» no son equiparables.

[56] *parádeigma.*

[57] El permanecer (*hestánai*) significa un mantenerse en reposo y no «fijas», como quiere Cornford. El concepto de reposo, es más amplio que el de locación espacial estable, contrastada con el movimiento físico. Cf. R. Hathaway, «The Second 'Third Man'», en J. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought,* Dordrecht, Reidel, 1973, pág. 97, n. 10. Seguramente «en la naturaleza» significa «en la realidad», para contrastarlo con la presencia de la Forma en el alma del pasaje anterior.

[58] Para tratar de mantener la diversidad de términos usados en griego, traduzco *eoikénai* por «parecerse», *homoíōma* por «semejanza» y *eikasthénai* por «estar hecho a imagen de».

—Si, pues —continuó—, algo se parece a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante a aquello que está hecho a su imagen, en la medida en que se le asemeja? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante? [59].

—No lo hay.

—Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de
e gran necesidad que participen de una y la misma Forma?

—Es necesario.

—Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?

—Sí, efectivamente.

—En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquélla fuese semejante a algo,
133a aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa [60].

---

[59] La relación de semejanza entre modelo y copia se toma como si fuera simétrica. Por lo demás, una cosa perceptible no puede ser literalmente semejante a un modelo inteligible; una cosa «imita» o «se asemeja» a la forma en el sentido en que está caracterizada o definida por ella.

[60] Este argumento regresivo es la segunda versión del «tercer hombre». A más de hacer de la semejanza una relación recíproca, el regreso se produce también al hacerse un desplazamiento del significado de *parádeigma* o «modelo»: Sócrates lo toma correctamente como «modelo», como «estructura», mientras que Parménides lo toma como «ejemplar perfecto». Cf. W. Prior, «The Concept of *parádeigma* in Plato's Theory of Forms», *Apeiron* XVII (1983), 1, pág. 37. Sobre este argumento, además del trabajo de Hathaway («The Second 'Third Man'», en Moravcsik [ed.], *Patterns...*), ver K. Rankin, «The Duplicity of Plato's Third Man», *Mind* LXXVIII (1969), 179-197, y E. Lee, «The Second 'Third Man': an Interpretation», en Moravcsik, *op. cit.*, págs. 102-122.

—Es del todo cierto.

—Por lo tanto, no es por semejanza por lo que las otras cosas toman parte de las Formas, sino que es preciso buscar otro modo por el que tomen parte de ellas.

—Así parece.

—¿Ves, pues, Sócrates —dijo—, cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí?

—Enorme dificultad.

—Pero fíjate bien —dijo— que, por así decirlo, aún no te has dado cuenta de la magnitud de la dificultad, *b* si supones y distingues siempre sendas Formas para cada una de las cosas que son.

—¿Cómo es eso?, preguntó.

—Hay muchas otras dificultades —dijo—, pero la mayor es ésta. Si alguien dijera que a las Formas, si es que ellas son tal como decimos que deben ser, no les corresponde el ser conocidas, a quien tal dijera no podría mostrársele que se equivoca, a menos que quien le discute tuviera mucha experiencia, fuera naturalmente dotado y estuviese dispuesto a seguir una detallada y laboriosa demostración que viene de lejos; pero, de otro modo, quien *c* las obliga a ser incognoscibles no podría ser persuadido [61].

—¿Y por qué, Parménides?, preguntó Sócrates.

—Porque creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad [62] que es en sí y por sí, estaría dispuesto a acordar, ante todo, que ninguna de ellas está en nosotros.

---

[61] Pasaje difícil y discutido. Conservo la lectura de Burnet que, como indica Cornford (pág. 95, n. 1), se confirma por la referencia a esta afirmación en 135a.

[62] *ousía.* Prefiero traducir por «realidad», y no por «existencia» como Diès, o por «esencia» como Moreau.

—No, puesto que ¿cómo podría, en ese caso, seguir siendo en sí y por sí misma?, dijo Sócrates [63].

—Bien dicho, repuso.

—En consecuencia, aquellos caracteres que son lo que son unos respecto de otros tienen su ser en relación consigo mismos y no en relación con los que están en nosotros —se los considere a éstos como semejanzas o como fuere—,
*d* de los cuales recibimos, en cada caso, sus nombres, en tanto que participamos de ellos. Pero los que se dan en nosotros, aunque sean homónimos [64] de aquellos otros, son lo que son, a su vez, por su relación recíproca y no con respecto a las Formas, y es de sí mismos y no de aquellos que reciben sus nombres.

—¿Cómo dices?

—Por ejemplo —respondió Parménides—, si uno de nosotros es señor de otro o bien su siervo, por cierto, quien es siervo no lo es del señor en sí, de lo que es el señor,
*e* así como quien es señor no es señor del siervo en sí, de lo que es el siervo [65], sino que, dado que es un hombre, será señor o siervo de un hombre. El señorío en sí, de su lado, es lo que es de la servidumbre en sí, y, de igual modo, la servidumbre en sí es servidumbre del señorío en sí. Las cosas que se dan entre nosotros no tienen su poder respecto de aquéllas, ni aquéllas respecto de nosotros, sino, tal como digo, aquéllas son de sí mismas y relativas
*134a* a sí mismas, y las que se dan entre nosotros son, de

---

[63] El punto de partida de este argumento, que lleva a la consecuencia de la total incognoscibilidad de las formas está en tomar formas y cosas como pertenencientes a planos totalmente separados, sin relación entre sí.

[64] Entre las propiedades que se dan en las cosas y las Formas correspondientes sólo hay una coincidencia nominal, una homonimia, y no una relación de derivación o dependencia, una eponimia.

[65] Para esta construcción, ver n. 31.

igual modo, relativas a sí mismas. ¿O no comprendes lo que digo? [66].

—Perfectamente lo comprendo, contestó Sócrates.

—Por lo tanto, prosiguió, ¿también la ciencia en sí, lo que es la ciencia, habrá de ser ciencia de aquella verdad en sí, de lo que es la verdad?

—Efectivamente.

—¿Y, a su vez, cada una de las ciencias, lo que ella es, tendrá que ser ciencia de cada una de las cosas que son, de lo que cada una es?

—Sí.

—¿La ciencia de entre nosotros no sería, pues, de la verdad que está entre nosotros, y, de su lado, cada una de las ciencias de entre nosotros no resultaría ser ciencia *b* de cada tipo de cosas que están entre nosotros?

—Por necesidad.

—Pero, a las Formas en sí mismas —según has convenido— no las poseemos, ni es posible que estén entre nosotros.

—No, en efecto.

—Y los géneros en sí, lo que es cada uno de ellos, ¿son, acaso, conocidos por la Forma en sí de la ciencia? [67].

[66] No hay aquí una confusión entre la Forma y la instancia perfecta de ella, como pretende Cornford (pág. 98). Platón no dice que la Forma de señor sea, ella misma, señor de la Forma de siervo, sino que la Forma de señor es lo que es, es decir, es definida, por su relación con la Forma de siervo, que le es correlativa. En tal sentido, no hay aquí una autopredicación de las Formas. Cf. Fujisawa, «*Ekhein*...», pág. 31, n. 1; R. Bluck, «Forms as Standarts», *Phronesis* 2 (1957), 2, pág. 121, n. 2; Bestor, «Plato's Semantics...», págs. 66-67.

[67] Acá se produce el deslizamiento en el argumento: se toma a la Forma de conocimiento como instancia perfecta del conocimiento, y se dice entonces que la Forma de ciencia conoce. Hasta este momento sólo se había afirmado que la Forma de ciencia es lo que es, se define, por su relación con la Forma de verdad.

—Sí.

—La que, por cierto, nosotros no poseemos.

—No, claro que no.

—Por lo tanto, ninguna de las Formas es conocida por nosotros, dado que no participamos[68] de la ciencia en sí.

—Parece que no.

—En consecuencia, nos es incognoscible tanto lo be-
*c* llo en sí, lo que él es, como lo bueno y todo cuanto admitimos como caracteres que son en sí.

—Muy probable.

—Pero fíjate que hay algo aún más terrible.

—¿Qué cosa?

—Podrías decir que, si hay un género en sí de ciencia, él es mucho más exacto que la ciencia de entre nosotros, y lo mismo ocurre con la belleza y todo lo demás.

—Sí.

—Por lo tanto, si hay algún otro ser que participa de la ciencia en sí, ¿no tendrías que afirmar que nadie más que un dios posee el conocimiento más exacto?

—Necesariamente.

*d* —El dios, dado que él posee la ciencia en sí, ¿será, entonces, a su vez, capaz de conocer las cosas de entre nosotros?

—¿Y por qué no?

—Porque, Sócrates —respondió Parménides—, convinimos que ni aquellas Formas tienen el poder que tienen respecto de las cosas de entre nosotros, ni las cosas de en-

---

[68] En todo este pasaje (133b-134e), Platón usa «poseer» y «participar» de modo indiscriminado y como términos intercambiables, contra el uso que hace normalmente, como en 130b. Cf. FUJISAWA, «*Ekhein*...», págs. 30-31.

tre nosotros respecto de aquéllas, sino que unas y otras lo tienen respecto de sí mismas.

—Sí, lo convinimos.

—Por lo tanto, si dios posee el señorío en sí más exacto y la ciencia en sí más exacta, el señorío de aquel ámbito no puede enseñorearse sobre nosotros, ni la ciencia que está allí podría saber de nosotros, pero, de modo e
semejante, nosotros no gobernamos a lo que está en ese ámbito por el gobierno de entre nosotros, ni sabemos nada de lo divino por nuestra ciencia, y quienes están en ese ámbito, a su vez, por la misma razón, ni son nuestros señores ni saben de los asuntos humanos, por ser dioses [69].

—Pero —dijo—, tal argumento es en exceso sorprendente, ya que priva a dios del saber.

—Sin embargo, Sócrates —dijo Parménides—, estas 135a
dificultades, y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si las características de las cosas que son son en sí mismas y si se define a cada Forma como algo en sí. De ahí que quien nos escuche se halle en dificultad y discuta que estas cosas no son, y que, aun cuando se conceda que son, es del todo necesario que ellas sean incognoscibles para la naturaleza humana. Y, al decir esto, creerá decir algo con sentido y, como un poco antes señalamos [70], será extremadamente difícil disuadirlo. Hom-

---

[69] Platón pasa del singular al plural, sin sentido aparente de transición. Sobre todo este argumento, cf. J. Forrester, «Arguments an Able Man Could Refute: *Parmenides* 133b-134e», *Phronesis* XIX (1974), 3, págs. 233-237; F. Lewis, «Parmenides on Separation and the Knowability of the Forms», *Philos. Stud.* 35 (1979), 2, págs. 105-127 (dedica las págs. 120-123 a analizar «la más terrible consecuencia», 134c-e, de la que prácticamente ningún autor se ocupa); S. Peterson, «The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of *Parmenides* 133c-134c», *Arch. Gesch. Philos.* 63 (1981), 1, págs. 1-16.

[70] Cf. 133b.

bre plenamente dotado sería el capaz de comprender que hay un *género de cada cosa* y un *ser en sí* y *por sí*,
b pero aún más admirable sería aquel que, habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz de instruir a otro.

—Estoy de acuerdo contigo, Parménides —dijo Sócrates—. Lo que dices es justamente lo que yo pienso.

—Pero, sin embargo, Sócrates —prosiguió Parménides—, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde
c dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad diléctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo.

—Dices verdad, repuso.

—¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones?

—Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento.

—Es —dijo— porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo,
d lo bueno y cada una de las Formas. Eso es lo que pensé ya anteayer, al escucharte dialogar aquí con este Aristóteles. Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero, esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería [71], mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará.

[71] *adoleschía*. Para el uso de esta expresión, cf. *Crátilo* 401b, *República* 488e, *Fedro* 270a, *Político* 299b.

—¿Y cuál es el modo de ejercitarme, Parménides?, preguntó Sócrates.

—Ese —respondió— que escuchaste de labios de Zenón. Salvo en esto, que me pareció admirable que le dijeras[72]: que no accedías a que el examen se perdiera en *e*
las cosas visibles ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Formas.

—Me parece, en efecto —dijo—, que de ese modo no hay dificultad en mostrar que las cosas que son son tanto semejantes cuanto desemejantes y que están afectadas por cualquier otra posición.

—Muy bien —dijo—; pero, además de eso, debemos hacer esto otro: no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis[73], sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres 136*a*
tener mayor entrenamiento[74].

—¿Qué quieres decir?, preguntó.

---

[72] Cf. 129b-130a.

[73] Este procedimiento está ya usado en el *Fedón* y descrito en 100a-c: partir de una hipótesis afirmativa y desprender las consecuencias que de ella se siguen. En nuestro diálogo, ese procedimiento se completa: no basta con sacar las consecuencias de la hipótesis afirmativa, sino que es preciso, además, sacar las consecuencias de la hipótesis negativa.

[74] *gymnasía,* «ejercitación» o «gimnasia». Está acentuada esta noción tanto en las secciones anteriores del diálogo como en la que ahora se inicia (cf. 135c, 135d —dos veces—, 136a, 136c). Es cierto que la tercera parte del diálogo es, en buena medida, un ejercicio, pero su propósito va más allá. No comparto la interpretación de quienes, como Robinson, sostienen que el diálogo no alcanza verdad de ningún tipo, sino que «entrena los músculos de la mente» para hallar la verdad en una etapa posterior (II, pág. 176). Los *Tópicos* de Aristóteles recomiendan este método como gimnasia dialéctica, pero, a la vez, como instrumento de búsqueda científica (101a34-36; 163a36-163b-16), según señala acertadamente Diès (n. *ad loc.*).

—Por ejemplo —respondió—, si tú quieres, a propósito de la hipótesis que propuso Zenón, "si hay multiplicidad" [75], examinar qué debe seguirse para los múltiples mismos, tanto respecto de sí mismos como respecto de lo uno, y para lo uno, tanto respecto de sí mismo como respecto de los múltiples. Y, a su vez, poniendo como hipótesis "si no hay multiplicidad", examinar nuevamente qué ha de seguirse para lo uno y para los múltiples, tanto respecto
*b* de sí mismos como respecto uno del otro. Y luego, además, si se supone que hay semejanza o que no la hay, qué se sigue en cada una de las hipótesis para los sujetos mismos de las hipótesis como para los otros, tanto respecto de sí mismos como respecto unos de otros. Y el mismo argumento se aplicará a propósito de lo desemejante, así como del movimiento, del reposo, de la generación y la corrupción, del ser mismo y del no ser. En una palabra, a propósito de algo, se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación,
*c* se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros, el que se prefiera elegir, e igualmente respecto de una pluralidad y de todos en conjunto. Y las demás cosas, a su vez, tanto respecto de sí mismas como respecto de alguna otra, la que prefieras elegir, se suponga que eso es, o se suponga que eso no es, si pretendes ejercitarte cumplidamente para discernir bien la verdad.

—Notable procedimiento [76] —dijo— el que estás proponiendo, Parménides, y no alcanzo a comprenderlo del

---

[75] *ei pollà ésti.* Cf. 127e.

[76] Las recomendaciones metodológicas de este procedimiento son tres: 1) seguir el método de Zenón; 2) aplicarlo, no a cosas visibles, sino a nociones inteligibles; 3) sacar las consecuencias tanto de la hipótesis afirmativa como de la negativa. (Cf. R. Robinson, II, pág. 178.)

todo. Pero, ¿por qué no me lo exhibes, tomando tú mismo alguna hipótesis, para que pueda comprenderlo mejor?

—Pesada tarea la que me exiges, Sócrates, teniendo d
en cuenta mi edad —repuso.

—¿Y por qué no eres tú, Zenón, quien nos explica?, preguntó Sócrates.'

»A lo que Zenón —contó Antifonte— repuso, riendo: '¡A él pidámoselo, a Parménides, Sócrates! Porque no es cosa de poca monta esa de que habla. ¿O no te das cuenta del enorme esfuerzo que estás exigiendo? Si fuéramos muchos no sería correcto pedírselo; porque no es conveniente hablar sobre tales cuestiones ante una multitud, sobre todo a su edad. La gente ignora, en efecto, que sin recorrer e
y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella. Así pues, Parménides, me uno a Sócrates en su pedido, para poder volver, yo mismo, a escucharte, después de tanto tiempo.'

»Después de que Zenón dijo esto —continuó diciendo Antifonte—, contaba Pitodoro [77] que él, así como Aristóteles y los demás, pidieron a Parménides que hiciera una demostración de lo que quería decir y que no se negara a ello. Y respondió Parménides:

'—Preciso será que me deje persuadir. Creo, sin embargo, que me está pasando lo que al caballo de Íbico, quien, entrenado en la carrera y ya viejo, cuando iba a 137a
entrar en la competencia, uncido al carro, la experiencia que tenía le hacía temblar, por temor a lo que iba a suceder. A él se comparaba Íbico, diciendo que, contra su voluntad y viejo como era, se veía obligado a ir al encuentro del amor [78]. También yo, al recordar, siento el gran temor

[77] Se recuerda explícitamente el esquema narrativo señalado en 127a.

[78] Íbico, poeta lírico, cuyo *floruit* se sitúa *ca.* 540 a. C. Cf. fr. 7 (Diehl) (trad. cast. de C. García Gual en *Antología de la poesía lírica griega,* Madrid, 1983, pág. 96).

de no saber cómo, a la edad que tengo, cruzar a nado tal y tan gran océano de argumentos. Y, sin embargo, debo acceder a vuestros deseos, puesto que, como dijo Zenón, no somos más que nosotros. Muy bien, pues. ¿Por dónde comenzaremos, y cuál será nuestra primera hipóte-
b sis? ¿Queréis, dado que, al parecer, he de jugar esta laboriosa partida, que comience por mí mismo y por mi propia hipótesis [79], suponiendo, a propósito de lo uno mismo, qué debe seguirse si lo uno es, o bien si lo uno no es [80]?

—Perfectamente, respondió Zenón.

—¿Quién, pues, me responderá?, preguntó. ¿Tal vez el más joven? Por cierto, traería menos complicaciones y respondería más directamente lo que piensa. Por lo demás, sus respuestas me darían ocasión de descansar.

c —Estoy a tu disposición, Parménides —intervino Aristóteles—; porque a mí, sin duda, te refieres, al hablar del más joven. Pregúntame, que yo te responderé.

—¡Comencemos, pues!, dijo Parménides. Si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple [81]?

—¿Cómo podría serlo?

—En consecuencia, ni tiene partes, ni puede ser un todo.

—¿Por que?

—La parte es, sin duda, parte de un todo.

—Sí.

—¿Y qué es un todo? ¿Un todo no es aquello que no carece de ninguna parte?

---

[79] Cf. 128a-d.

[80] *eíte hèn éstin eíte mè hén.* La enunciación de esta hipótesis ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Además de la tradución que aquí hago, otras dos traducciones posibles son: «si lo uno es uno o si lo uno no es uno» (así lo toman, por ejemplo, DIÈS y ZADRO); «si lo uno es o lo no uno es» (así lo toma, por ejemplo, MOREAU).

[81] *pollá* «muchos», «muchas cosas», «multiplicidad».

—En efecto.

—En consecuencia, en ambos sentidos lo uno estaría constituido por partes, tanto por ser un todo como por tener partes.

—Es necesario.

—Y así, en consecuencia, en ambos sentidos lo uno
sería múltiple y no uno. d

—Es verdad.

—Pero es preciso que él no sea múltiple, sino uno.

—Es preciso.

—En consecuencia, no podrá ser un todo ni tendrá partes, si lo uno es uno.

—No, en efecto.

—Luego, si no tiene ninguna parte, no tendrá principio, ni fin ni medio, puesto que éstos serían, efectivamente, sus partes.

—Es cierto.

—Más aún, fin y principio son límites de cada cosa.

—¿Cómo no?

—En consecuencia, lo uno es ilimitado, si no posee principio ni fin.

—Ilimitado.

—Y carente de figura; por lo tanto, no podría par- e
ticipar, en efecto, ni de lo redondo ni de lo recto.

—¿Cómo?

—Redondo es aquello cuyos extremos, en todas las direcciones, están a igual distancia del medio.

—Sí.

—Y recto es aquello cuyo medio intercepta ambos extremos.

—Así es.

—En consecuencia, lo uno tendría partes y sería múltiple, si participase de la figura recta o de la circular.

—Efectivamente.

—Por lo tanto, ni es recto ni es circular, puesto que
138a no tiene partes.

—Es cierto.

—Y si es tal, no podría estar en ningún lugar, dado que no puede estar ni en otro ni en sí mismo.

—¿Cómo podría?

—Si estuviera en otro, estaría circundado por aquello en lo que estuviese, y así, en muchos puntos estaría en contacto con él por muchos de sus puntos. Pero si es uno, sin partes y no participa del círculo, es imposible que por muchos puntos tenga contactos periféricos.

—Imposible.

—Por otra parte, si estuviera en sí mismo, no sería sino él el que estaría rodeándose a sí mismo, puesto que
b está en sí mismo; porque es imposible estar en algo y no ser rodeado por él.

—Imposible, en efecto.

—Lo que rodea sería, pues, una cosa, y otra diferente de ella, lo rodeado; pues, en su totalidad, no podría hacer y padecer simultáneamente lo mismo. Y, de ese modo, lo uno ya no sería uno, sino dos.

—No sería uno, por cierto.

—En consecuencia, lo uno no está en ninguna parte, al no estar contenido ni en sí mismo ni en otro.

—No lo está.

—Si tal es lo uno, considera ahora si puede estar en reposo o en movimiento.

—¿Y por qué no?

—Porque si se moviese, o bien se desplazaría o bien
c se alteraría, dado que son ésos los únicos movimientos [82].

[82] Cf. *Teeteto* 181c ss., y *Leyes* X 893c ss.

—Sí.

—Pero si lo uno se alterase en sí mismo, es imposible que siguiera siendo uno.

—Imposible.

—En consecuencia, no se mueve, al menos por alteración.

—No, evidentemente.

—¿Lo hará, entonces, por desplazamiento?

—Tal vez.

—Sin embargo, si lo uno se desplazase, o bien giraría en círculo en el mismo lugar o bien cambiaría de un lugar a otro.

—Necesariamente.

—Si girase en círculo, ¿no tendría, necesariamente, como punto de apoyo un centro, y las otras partes de sí mismo desplazándose alrededor de ese centro? Pero, a aquello a lo que no le corresponde tener centro ni partes, ¿qué medio hay de que tenga una rotación circular sobre *d*
su centro?

—Ninguno.

—¿Será, entonces, cambiando de lugar como llega a estar en diferentes lugares en diferentes momentos, y es así como se mueve?

—Sí, si es que se mueve.

—¿Pero no habíamos visto que era imposible para él estar en algo?

—Sí.

—¿Y no es aún más imposible que llegue a ser [83]?

—No veo por qué.

—Si una cosa llega a ser en algo, ¿no es necesario que no esté aún en ese algo mientras está llegando a ser,

---

[83] Traduzco aquí, como en casi todos los casos, el verbo *gígnesthai* por «llegar a ser», que prefiero al neologismo «devenir».

ni que esté aún absolutamente fuera de ese algo, si es que está, precisamente, llegando a ser en él?

—Necesario.

e —Pero, si algo puede ser afectado de ese modo, sólo lo será lo que tiene partes; una parte de él, en efecto, podrá estar ya en él y otra fuera de él, simultáneamente. Pero lo que no tiene partes de ningún modo puede estar todo él simultáneamente ni dentro ni fuera de algo.

—Es verdad.

—Aquello que no tiene partes ni se da como un todo, ¿no es mucho más imposible aún que llegue a ser en algo, ya que no llega a ser en algo ni por partes ni en su totalidad?

—Así parece.

—Entonces, no cambia de lugar yendo hacia algo ni llegando a ser en algo, ni girando en el mismo lugar, ni
139a tampoco se altera.

—Parece que no.

—En consecuencia, lo uno es inmóvil, respecto de todo tipo de movimiento.

—Inmóvil.

—Pero dijimos, además, que es imposible que lo uno esté en algo.

—Lo dijimos, en efecto.

—Entonces, tampoco está jamás en el mismo lugar.

—¿Por qué?

—Porque estaría ya en aquello mismo en lo que está.

—Sí, efectivamente.

—Pero no le sería posible estar contenido en sí mismo ni en otra cosa.

—No, claro que no.

—En consecuencia, lo uno no está de ningún modo en el mismo lugar.

—Parece que no.

—Pero, sin embargo, lo que jamás está en el mismo *b*
lugar ni se está quieto ni se mantiene en reposo.

—No. No le es posible.

—En consecuencia, según parece, ni se mantiene en reposo ni se mueve.

—Eso, al menos, es lo que parece.

—Además, tampoco será lo mismo que algo diferente ni que él mismo, y, a su vez, no será diferente de sí mismo ni de algo diferente[84].

—¿Cómo es eso?

—Si fuera diferente de sí mismo, sería diferente de uno y no sería uno.

—Es verdad.

—Y si fuera lo mismo que algo diferente, sería este *c*
algo diferente y no sería él mismo; de ahí que, de ese modo, no sería lo que es, uno, sino diferente de uno.

—No. No sería uno, en efecto.

—En consecuencia, no será ni lo mismo que algo diferente, ni diferente de sí mismo.

—No, por cierto.

—Y así no será diferente de algo diferente, en tanto que es uno; en efecto, ser diferente de alguna cosa no le conviene a lo uno, sino sólo a lo diferente de algo diferente, y a nada más.

—Es cierto.

—Entonces, por el hecho de ser uno, no será diferente. ¿O crees que lo será?

—No lo será, por cierto.

—Pero, además, si no lo es por esto, no lo será por sí mismo, y si no lo es por sí mismo, tampoco lo será

[84] *tò autó:* «lo mismo»; *tò héteron:* lo diferente. Ambos tienen una importancia capital en el tratamiento de los géneros supremos en *Sofista* 254e.

él mismo. Pero si no es de ningún modo diferente, no será diferente de nada.

d —Es cierto.

—Tampoco, por cierto, será lo mismo que él mismo.

—¿Cómo no?

—No, porque la naturaleza propia de lo uno no es, sin duda, la de lo mismo.

—¿Por qué?

—Porque no se da el caso de que, cuando algo llega a ser lo mismo que algo, llegue a ser uno.

—Pero, ¿por qué?

—Es de necesidad que, cuando algo llega a ser lo mismo que muchos, se vuelve múltiple y no uno.

—Es verdad.

—Pero si lo uno y lo mismo en nada difirieran, cuando algo llegase a ser lo mismo, llegaría a ser uno, y, cuando llegase a ser uno, llegaría a ser lo mismo.

e —Efectivamente.

—Si, entonces, lo uno fuese lo mismo que él mismo, no sería uno para sí mismo; y así, siendo uno, no sería uno. Pero esto es, por cierto, imposible; en consecuencia, también le es imposible a lo uno ser diferente de algo diferente o lo mismo que él mismo.

—Imposible.

—Resulta así que lo uno no podrá ser ni diferente ni lo mismo ni respecto de sí mismo ni de algo diferente.

—No podrá, en efecto.

—Pero tampoco será ni semejante ni desemejante a algo, ni a sí mismo ni a algo diferente.

—¿Por qué?

—Porque semejante es aquello que tiene una misma afección.

—Sí.

—Y ya se mostró que lo mismo es una naturaleza separada de lo uno.

—Se mostró, en efecto. 140a

—Pero si lo uno tuviera alguna afección aparte del hecho de ser uno, tendría la afección de ser más que uno, y esto es imposible.

—Sí.

—Por lo tanto, de ningún modo lo uno tiene la afección de ser lo mismo, ni que otro[85] ni que él mismo.

—Parece que no.

—Por lo tanto, tampoco puede ser semejante ni a otra cosa ni a sí mismo.

—No puede serlo.

—Además, tampoco lo uno tiene la afección de ser diferente, pues, si así fuera, tendría la afección de ser más que uno.

—Más, en efecto.

—Pero aquello que tiene la afección de ser diferente de sí mismo o de otro tendrá que ser desemejante a sí mismo o a otro, ya que semejante es lo que tiene la misma b afección.

—Es cierto.

—Pero lo uno, al menos según parece, al no poseer de ningún modo la afección de ser diferente, de ningún modo es desemejante ni a sí mismo ni a algo diferente.

—No, no lo es.

—En consecuencia, lo uno no podrá ser ni semejante ni desemejante ni a algo diferente ni a sí mismo.

—Parece que no.

—Además, al ser tal, no será ni igual ni desigual ni a sí mismo ni a otro.

---

[85] *állo*. Traduzco en todos los casos *állo* por «otro», para distinguirlo de *héteron* «diferente».

—¿Cómo?

»'—Si es igual, tendrá las mismas medidas de aquello a lo que es igual [86].

—Sí.

—Y si es mayor o menor que las cosas conmensura-
*c* bles con él, tendrá medidas mayores que las cosas que son menores, y menores que las cosas que son mayores.

—Sí.

—Y respecto de las cosas que son inconmensurables con él, tendrá medidas mayores que unas y menores que otras.

—¿Cómo no?

—Pero, ¿no es imposible que lo que no participa de lo mismo tenga las mismas medidas o cualquier otro mismo rasgo?

—Imposible.

—En consecuencia, no podrá ser igual ni a sí mismo ni a otro, al no tener las mismas medidas.

—No podrá, en efecto.

*d* —Pero, sin embargo, si tuviera más o menos medidas, tendría tantas partes como medidas; y, así, ya no sería uno, sino tantos cuantas fueran sus medidas.

—Es cierto.

—Pero si fuera de una única medida, llegaría a ser igual a su medida. Mas ya se vio que es imposible que él llegue a ser igual a algo.

—Así se vio, en efecto.

—En consecuencia, si no participa de una medida, ni de muchas ni de pocas, y si no participa en absoluto de lo mismo, no será al parecer, igual ni a sí mismo ni

[86] La igualdad es cuantitativa (ser igual supone tener las mismas medidas), mientras que la semejanza, definida en 139e, es cualitativa (semejante a otro es aquello que posee la misma afección o propiedad que otro).

a otro. Por lo demás, tampoco será ni mayor ni menor que él mismo ni que algo diferente.

—Así es, efectivamente.

—¿Y qué? ¿Te parece que lo uno puede ser más viejo e
o más joven o tener la misma edad que algo?

—¿Y por qué no?

—Porque, si tuviera la misma edad que él mismo o que otro, participaría de una igualdad de tiempo y de una semejanza [87]; pero dijimos que lo uno no tiene parte de ellas, ni de semejanza ni de igualdad.

—Lo dijimos, en efecto.

—Y que tampoco participa de desemejanza ni de desigualdad, eso también lo dijimos.

—Lo dijimos.

—Y entonces, si es tal, ¿cómo puede ser más viejo o 141a
más joven o tener la misma edad que algo?

—De ningún modo.

—Por lo tanto, lo uno no podrá ser ni más joven ni más viejo ni tener la misma edad que él mismo ni que otro.

—Parece que no.

—Y entonces, si es tal, ¿lo uno no podría estar para nada en el tiempo? ¿O no es necesario, acaso, que si algo está en el tiempo llegue a ser siempre más viejo que sí mismo?

—Es necesario.

—Pero, ¿lo más viejo es siempre más viejo que lo más joven?

---

[87] Sigo a CORNFORD, quien señala con acierto que no debe tomarse *homoiótētos* en conjunción con *chrónou*, sino con *isótētos*. Lo que tiene la misma edad participa de una igualdad de tiempo, y, además, participa de una semejanza, ya que, en el sentido antes definido, son semejantes aquellas cosas que tienen una misma afección.

—¿Y qué?

b —Lo que llega a ser más viejo que él mismo llega a ser, a la vez, también más joven que él mismo, si es que tiene que tener algo respecto de lo cual llegue a ser más viejo.

—¿Cómo dices?

—Esto: una cosa que es distinta de otra no tiene que llegar a ser distinta si ya es distinta; ella es distinta de algo que ya lo es, llegó a serlo de algo que llegó a ser distinto, y va a serlo de algo que será diferente; pero, respecto de algo que está llegando a ser distinto, ni llegó a ser distinta ni va a serlo ni lo es ya; está llegando a ser diferente, y nada más.

c —Es necesario, en efecto.

—Y, por su parte, lo más viejo es, sin duda, distinto de lo más joven y de nada más.

—Lo es, en efecto.

—En consecuencia, lo que llega a ser más viejo que él mismo, es necesario que también llegue a ser simultáneamente más joven que él mismo.

—Parece.

—Pero no llega a ser por más o menos tiempo que él mismo, sino que llega a ser y es y llegó a ser y va a ser por un tiempo igual a sí mismo.

—Necesario es también esto.

—Así, es preciso, al parecer, que las cosas que están
d en el tiempo y participan de él tengan, cada una de ellas, la misma edad que ellas mismas y lleguen a ser más viejas que ellas mismas y, a la vez, más jóvenes.

—Muy probable.

—Pero lo uno no tiene parte de ninguna de tales afecciones.

—No, no tiene parte.

—Entonces, tampoco tiene parte del tiempo ni está en ningún tiempo.

—No, al menos tal como se desprende del argumento.

—¿Y qué? "Era", "ha llegado a ser", "estaba llegando a ser", ¿no parecen significar participación de un tiempo pasado?

—Sí, sin duda.

—¿Y qué? "Será", "llegará a ser" y "habrá llegado e
a ser" ¿no significan participación de un tiempo que vendrá después?

—Sí.

—Y "es" y "llega a ser", ¿del ahora presente?

—Efectivamente.

—Si, entonces, de ningún modo lo uno participa de ningún tiempo, ni llegó a ser ni estaba llegando a ser ni era antes, ni ha llegado a ser[88] ni llega a ser ni es ahora, ni llegará a ser ni habrá llegado a ser ni será después.

—Es del todo cierto.

—Ahora bien, ¿es posible que algo pueda participar del ser[89] de un modo que no sea alguno de éstos?

—No es posible.

—En consecuencia, de ningún modo lo uno participa del ser.

—Parece que no.

—De ningún modo, entonces, lo uno es.

—No, según resulta.

—En consecuencia, tampoco hay modo de que sea uno; pues sería ya algo que es y que participa del ser. Pe-

---

[88] *gégone*, en perfecto, con matiz resultativo, en el sentido de que, porque ha llegado a ser, *es* ahora. Unas líneas antes también está usado el perfecto, pero para significar participación en un tiempo pasado.

[89] *ousía*.

ro, según parece, lo uno ni es uno ni es, si ha de darse crédito a esta argumentación.

—Es muy probable.

142a —¿Pero, en lo que toca a lo que no es, podría haber algo *para* lo que no es o *de* lo que no es? [90].

—¿Y cómo?

—Por lo tanto, no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan.

—No, según parece.

—Tampoco, entonces, se lo nombra ni se lo enuncia ni es objeto de opinión ni se lo conoce ni hay ningún ser que de él tenga sensación [91].

—Parece que no.

—¿Y es posible que esto suceda a propósito de lo uno?

—A mí, al menos, no me lo parece.

b —¿Quieres, entonces, que regresemos nuevamente a la hipótesis y la retomemos desde el comienzo, para ver si, al retomarla, llegamos a algún otro resultado?

—Sí, ¡claro que lo quiero!

—Muy bien, pues. Si lo uno es [92] —decíamos—, las

---

[90] La construcción en griego es directa, y no con preposiciones. Recurro al «para...» y al «de...» para traducir, respectivamente, el dativo y el genitivo.

[91] Todas estas expresiones son usadas reiteradamente por Plotino para indicar la inefabilidad de lo Uno. Cf., por ejemplo, *Enéadas* V 3, 13, 4; 3, 14, 2; 4, 1, 9; VI 7, 41, 37-38; 9, 4, 1-2; 9, 5, 31; etc.

[92] *hèn ei ésti.* La formulación de la hipótesis difiere respecto de la que se da al comienzo del primer argumento (137c: *ei hèn éstin*) en el orden de los términos. No debe atribuirse a esto una importancia decisiva, como pretenden algunos autores como Taylor (pág. 363). Platón formula ambiguamente sus hipótesis, pero eso no quiere decir que haya diferentes sujetos en las distintas argumentaciones. En los primeros cuatro argumentos el sujeto es la unidad, de la cual se dice *ésti.* Cf. Allen, págs. 184-186 y n. 76.

consecuencias que se siguen sobre él, sean cuales fueren, deben ser aceptadas. ¿No es así?

—Sí.

—Examina, entonces, desde el comienzo. Si lo uno es, ¿es posible que él sea, pero que no participe del ser?

—No es posible.

—Ahora bien, el ser de lo uno sería, sin ser lo mismo que lo uno; de otro modo, el ser no sería *de* lo uno, ni *c* él, lo uno, participaría del ser, sino que decir "lo uno es" sería semejante a decir "lo uno es uno". Pero ahora nuestra hipótesis no es "si lo uno es uno" qué debe seguirse como consecuencia, sino que la hipótesis es "si lo uno es". ¿No es así?

—Efectivamente.

—Así, "es" tiene diferente significado que "uno".

—Es necesario.

—¿Y lo que significa no es que lo uno participa del ser y que es esto lo que se está diciendo al afirmar concisamente que lo uno es?

—En efecto.

—Pero, digámoslo nuevamente: si lo uno es, ¿qué se sigue como consecuencia? Examina ahora si no es necesario que esta hipótesis signifique que lo uno es tal que tiene partes.

—¿Cómo? *d*

—Del siguiente modo: si "es" se dice de lo uno en tanto que él es, y "uno" se dice de lo que es en tanto él es uno, entonces no son lo mismo el ser y lo uno, pero pertenecen a aquello mismo que pusimos por hipótesis, a saber, lo uno que es. ¿Acaso no es necesario que él, uno que es, sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser [93]?

[93] *tò hén* y *tò eînai.*

—Es necesario.

—Entonces, ¿diremos sólo que cada una de estas dos partes es parte, o bien diremos que la parte es parte del todo?

—Parte del todo.

—Por lo tanto, lo que es uno es un todo y posee partes.

—En efecto.

—¿Y qué ocurre con cada una de estas dos partes
e de lo uno que es, a saber "uno" y "que es"? ¿Acaso lo uno puede faltarle a la parte "que es" [94] y el que es a la parte "uno" [95]?

—No, no puede.

—Y entonces, cada una de estas partes contiene nuevamente tanto "uno" como "que es", y así resulta que la parte está compuesta, a su vez, por lo menos de dos partes; y, siguiendo este mismo razonamiento, todo lo que se constituye como parte contiene siempre esas dos partes; lo uno contiene siempre lo "que es" y lo que es contiene
143a siempre a lo "uno"; de suerte que, necesariamente, al resultar siempre dos, no será jamás uno.

---

[94] Sigo la lectura de BURNET, conservada por DIÈS: *tò hèn toû eînai moríou.* Sin embargo, es interesante y digna de tener en cuenta la lectura de los manuscritos que imprime HERMANN y que justifica, en nota, del siguiente modo: «Para mí, la lectura de los manuscritos ofrece un sentido idóneo: de las dos partes del uno que es, ni el uno, puesto que es parte, carece de la noción de ser, ni el ser, puesto que es uno, carece de la parte de sí que es uno.» No sería necesario el cambio de caso de *moríon* (en acusativo en los manuscritos) por *moríou* (en genitivo); tomando *moríon* como predicativo subjetivo, podría traducirse: «ni lo uno, siendo parte, carece de ser».

[95] El pasaje es de difícil traducción, porque Platón emplea el verbo ser en infinitivo (*eînai*) y en participio (*ón*). Traduzco aquí *tò ón* por «que es», tomando el artículo como sustantivador de la expresión.

—Absolutamente cierto.

—¿Y lo uno que es será así una multiplicidad ilimitada[96]?

—Así parece.

—Pero, sígueme aún por este otro camino.

—¿Por cuál?

—¿Decimos que lo uno participa del ser y que, en consecuencia, es?

—Sí.

—Y, en razón de ello, lo uno que es se ha mostrado múltiple.

—Así es.

—¿Y qué? Lo uno en sí, que afirmamos que participa del ser, si con el pensamiento lo aprehendemos a él solo por sí mismo, sin aquello de lo cual decimos que participa, ¿ese uno se nos mostrará solamente uno o también en sí mismo múltiple?

—Uno, al menos según yo creo.

—Veamos, pues. Es necesario que una cosa sea el ser b de lo uno, y otra diferente él mismo, puesto que lo uno no es ser sino que, en tanto uno, participa del ser.

—Es necesario.

—Pero, si una cosa es el ser y otra diferente es lo uno, no es por ser uno que lo uno es diferente del ser, ni es por ser ser que el ser es otro que lo uno, sino que difieren entre sí en virtud de lo diferente y de lo otro[97].

—Sí, en efecto.

—De tal modo, lo diferente no es lo mismo que lo uno ni es lo mismo que el ser.

---

[96] *ápeiron*. Traduzco en todos los casos por «ilimitado», que prefiero a «infinito».

[97] Cf. nn. 84 y 85.

—¿Cómo podría serlo?

c —¿Y qué? Si escogemos de entre ellos, como prefieras, el ser y lo diferente, o bien el ser y lo uno, o bien lo uno y lo diferente [98], ¿acaso en cada elección no hemos tomado un par, al que podemos llamar correctamente "ambos" [99]?

—¿Cómo?

—Del siguiente modo. ¿Puede decirse "ser"?

—Puede decirse.

—¿E, inmediatamente, puede decirse "uno"?

—También esto.

—¿No se ha mencionado, entonces, a cada uno de los dos?

—Sí.

—¿Y qué? ¿Cuando menciono "ser" y "uno", acaso no menciono a ambos?

—En efecto.

—¿Y si menciono "ser" y "otro", o bien "otro" y "uno", así también, siempre y en cada caso, menciono a ambos?

—Sí.

d —Aquellos a los que puede denominarse correctamente "ambos", ¿es posible que sean ambos, pero no dos?

—No, no es posible.

—Pero donde hay dos, ¿se da alguna posibilidad de que cada uno de los dos no sea uno?

—Ninguna.

---

[98] Cf. *Sofista* 255-256.

[99] *amphotérō*. Traduzco literalmente por «ambos», como ALLEN y ZADRO. No me parece acertada la traducción: «pareja», que hacen DIÈS, MOREAU y AGOGLIA.

—En consecuencia, puesto que cada par resulta ser un conjunto de dos [100], cada uno de sus integrantes tendrá que ser uno.

—Así parece.

—Pero si cada uno de ellos es uno, ¿cuando se adiciona uno cualquiera de ellos a una cualquiera de las parejas, la suma resultante no es tres?

—Sí.

—¿El tres no es impar y el dos, par?

—¿Cómo no?

—¿Y qué? Si hay dos, ¿no es necesario que haya *e*
también dos veces, y, si hay tres, tres veces, dado que al dos le corresponde ser dos veces uno, y al tres, ser tres veces uno?

—Es necesario.

—Pero, si hay dos y dos veces, ¿no hay necesariamente dos veces dos? Y si hay tres y tres veces, ¿no hay, a su vez, necesariamente, tres veces tres?

—¿Cómo no?

—¿Y qué? Si hay tres y dos veces y si hay dos y tres veces, ¿no es necesario que haya dos veces tres y tres veces dos?

—Muy necesario.

—En consecuencia, habrá pares en un número de veces par e impares en un número de veces impar, y pares 144*a*
en un número de veces impar e impares en un número de veces par.

—Así es.

—Entonces, si esto es así, ¿crees que queda algún número que no deba ser necesariamente?

---

[100] *sýnduo*. En este término está reforzado el significado de unión de dos; de ahí que no creo que se lo pueda traducir por «dualidad», como prefieren varios traductores.

—De ningún modo.

—En consecuencia, si lo uno es, es necesario que también sea el número [101].

—Es necesario.

—Pero si el número es, también es la pluralidad y una multiplicidad ilimitada de cosas que son. ¿O el número no resulta ilimitado en multiplicidad y participa del ser?

—Claro que sí.

—Por lo tanto, si la totalidad del número participa del ser, ¿cada parte del número también participa de él?

—Sí.

b —Por lo tanto, ¿el ser está distribuido en toda la multiplicidad de las cosas que son y no falta en ninguna de las cosas que son, ni en la más pequeña ni en la más grande? ¿O es absurdo hacer tal pregunta? Pues, ¿cómo el ser podría faltar en alguna de las cosas que son?

—De ningún modo.

—Por lo tanto, el ser está fragmentado al extremo, tanto en las partes más pequeñas como en las más grandes posibles y en cosas de todo tipo y es, de todas las cosas, la más dividida en partes, y hay un número ilimitado de partes del ser.

—Así resulta.

c —El número de sus partes es, pues, el mayor posible.

---

[101] Este pasaje se ha tomado, a menudo, como una generación o derivación del número, interpretación que parece remontarse a Aristóteles y que, presumiblemente, era también uno de los rasgos de la interpretación neoplatónica. El supuesto de que Parménides está intentando generar el número se apoya, en buena parte, en la noción de que genere el 1, el 2 y 3 por adición. Pero el argumento no procede por adición, sino que es lingüístico y se apoya en la peculiaridad del dual, número que existe en griego junto al singular y el plural. En la interpretación de este pasaje sigo a R. Allen, «The Generation of Numbers in Plato's *Parmenides*», *Class. Philol.* LXV (1970), 1, págs. 30-34.

—El mayor posible, en efecto.

—¿Y qué, entonces? ¿Hay alguna de ellas que sea parte del ser y que, sin embargo, no sea ninguna parte?

—¿Cómo sería ella algo?

—Pienso, por el contrario, que ella, si es y mientras es, debe ser necesariamente siempre una parte, pues no le es posible ser ninguna [102].

—Es necesario.

—Por lo tanto, a toda parte singular del ser se le adosa lo uno, y éste no falta ni en la parte más pequeña ni en la más grande, ni en ninguna otra.

—Así es.

—Así, entonces, él, que es uno, ¿está simultáneamente todo entero en todos lados? Piénsalo [103]. *d*

—Lo pienso y veo que es imposible.

—Está dividido en partes, entonces, ya que no está todo entero. Porque, de cierto, no podrá estar presente simultáneamente en todas las partes del ser de otro modo que dividido en partes.

—Sí.

—Y lo que está dividido en partes es por completo necesario que sea tantos cuantas partes tiene.

—Es necesario.

—Por lo tanto, no era verdad lo que muy poco antes decíamos [104], al afirmar que el número de partes en las que el ser está distribuido era el mayor posible. No está, en efecto, distribuido en un número de partes mayor que lo uno, pues ni lo que es carece de lo uno, ni lo uno *e*

---

[102] Juego buscado de palabras, difícil de reproducir. Platón contrapone *hén* «uno» a *oudén* «ninguno» en el sentido de «no-uno».

[103] Cf. 131a ss.

[104] Cf. 144c.

de lo que es, sino que, siendo dos, coinciden siempre en toda cosa.

—Es absolutamente así, según parece.

—Por lo tanto, lo uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada.

—Así parece.

—En consecuencia, no sólo lo uno que es es múltiple, sino que lo uno en sí, al estar distribuido por lo que es, es necesariamente múltiple.

—Sí, sin duda alguna.

—Y, además, dado que las partes son partes de un todo, lo uno, en tanto que todo, sería limitado. ¿O acaso las partes no están comprendidas en el todo?

145a —Es necesario.

—Y lo que comprende, por cierto, tendrá que ser un límite.

—¿Y cómo no?

—Lo uno que es, en consecuencia, es tanto uno como múltiple, y es todo y partes, y es limitado e ilimitado en pluralidad.

—Así parece.

—Y, puesto que es limitado, ¿no posee, entonces, extremos?

—Es necesario.

—¿Y qué? Si es un todo, ¿no tendrá principio, medio y fin? ¿O acaso le es posible a algo ser un todo sin estas tres cosas? Si le faltara alguna de ellas, ¿consentiría aún en ser un todo? [105].

—No lo consentiría.

b —Al parecer, pues, lo uno tendrá principio, fin y medio.

---

105 Cf. 137d-e.

—Los tendrá.

—Pero el medio dista por igual de los extremos, pues, si así no fuera, no será medio.

—No lo será, claro.

—Y, según parece, lo uno, al ser tal, participará de alguna figura, sea recta o redonda o una mezcla de ambas.

—Participará, en efecto.

—Ahora bien, si esto es así, ¿él no estará tanto en sí mismo como en alguna otra cosa?[106].

—¿Cómo?

—Cada una de las partes está, sin duda, en el todo, y ninguna fuera del todo.

—Así es.

—¿Y todas las partes están, en su totalidad, comprendidas[107] por el todo? *c*

—Sí.

—Pero lo uno es la totalidad de las partes de sí mismo, ni más ni menos que todas ellas.

—Ni más ni menos, en efecto.

—En consecuencia, ¿lo uno es también el todo?

—¿Cómo no?

—Por lo tanto, si ocurre que las partes en su totalidad están en el todo y si esta totalidad de las partes es lo uno, tanto como lo es el todo mismo, y si la totalidad de las partes está comprendida por el todo, lo uno estará comprendido por lo uno, y, de ese modo, lo uno mismo estará ya en sí mismo.

—Tal se muestra.

---

[106] Cf. 138a.

[107] *periéchetai. periéchein* es un término técnico para designar la relación de una magnitud con sus partes. Aparece contrastado, en 150a, con *di' hólon tetaménēn eînai,* que es coextensividad. Cf. A. Lloyd, «Plato's Description of Division», en Allen (ed.), *Studies...*, pág. 228.

—Sin embargo, el todo, a su vez, no está en las par-
d tes, ni en su totalidad ni en alguna. Pues, si estuviera
en *la totalidad, necesariamente estaría también en una, por-*
que, de no estar en una determinada parte, ya no le sería
posible, por cierto, estar en la totalidad de ellas; si, enton-
ces, esta parte una es una de todas las partes, y si el todo
no está contenido en ella, ¿cómo estará aún en su totalidad?

—De ningún modo.

—Sin embargo, tampoco está en algunas de las partes, pues si el todo estuviera en algunas, lo más estaría en lo menos, lo cual es imposible.

—Imposible, en efecto.

—Si el todo, entonces, no está ni en muchas ni en
una ni en todas las partes, ¿no es necesario que esté en
e alguna otra cosa o bien que no esté en ningún lado?

—Es necesario.

—Si no estuviera en ningún lado, no sería nada; pero, puesto que es un todo, dado que no está en sí mismo, ¿no es necesario que esté en otra cosa?

—En efecto.

—En consecuencia, en la medida en que lo uno es un todo, está en otra cosa; pero, en la medida en que es la totalidad de sus partes, está él mismo en sí mismo. Así pues, es necesario que lo uno esté él mismo en sí mismo y en algo diferente.

—Es necesario.

—Ahora bien, si lo uno es de tal naturaleza, ¿acaso no es necesario que se mueva y que esté en reposo? [108].

—¿Por qué motivo?

—En reposo está, sin duda, ya que está él mismo

[108] Cf. 138c ss.

en sí mismo; porque, al estar en un sitio y no salir de 146a
él para cambiar, estará en el mismo sitio, es decir, en sí mismo.

—Estará, en efecto.

—Y lo que está siempre en el mismo sitio, es del todo necesario que se halle siempre en reposo.

—En efecto.

—¿Y qué? Lo que está, por el contrario, en algo diferente, ¿no es necesario que jamás esté en lo mismo? Y, si no está jamás en lo mismo, ¿no es necesario que no esté en reposo? Y, al no hallarse en reposo, ¿que se mueva?

—Así es.

—En consecuencia, lo uno está necesariamente siempre él mismo en sí mismo y en algo diferente, y siempre se mueve y está siempre en reposo.

—Eso parece.

—También es necesario que sea lo mismo que él b
mismo y diferente de sí mismo y, del mismo modo, que sea tanto lo mismo que otras cosas como diferentes de ellas, si es que tiene las afecciones antes señaladas [109].

—¿Cómo?

—Toda cosa tiene con toda otra la siguiente relación: o bien es lo mismo, o bien es diferente; y, si no es ni lo mismo ni diferente, será una parte de aquello con lo que está relacionada, o bien se comportará como en todo en relación con la parte.

—Eso parece.

—¿Lo uno, entonces, es él mismo una parte de sí mismo?

—De ningún modo.

---

[109] Cf. 139b ss.

—Ni tampoco tendrá, respecto de sí mismo, relación de todo a parte, de sí mismo como todo a sí mismo como parte.

—No es posible, en efecto.

c —¿Lo uno es, entonces, diferente de lo uno?

—No, claro que no.

—En consecuencia, tampoco será diferente de sí mismo.

—No, en efecto.

—Si, pues, no es diferente de sí mismo ni es, él mismo, ni todo ni parte respecto de sí mismo, ¿no resulta necesario que sea él mismo lo mismo que él mismo?

—Es necesario.

—¿Y qué? Lo que estando en lo mismo consigo mismo, está en otra cosa diferente de sí mismo, ¿no es necesario que sea él mismo diferente de sí mismo, ya que está también en otro sitio diferente?

—A mí, al menos, me lo parece.

—Así pues, tal se nos presenta, ocurre con lo uno: está él mismo en sí mismo y, a la vez, en algo diferente.

—Tal parece, en efecto.

—En consecuencia, por tal motivo, lo uno será, al parecer, diferente de sí mismo.

d —Parece.

—¿Y qué, pues? Si algo es diferente de otra cosa, ¿no será diferente de lo que es diferente?

—Es necesario.

—En consecuencia, todas las cosas que no son lo uno, ¿son todas ellas diferentes de lo uno, y lo uno, diferente de todas las cosas que no son uno?

—¿Cómo no?

—Por lo tanto, lo uno será diferente de los otros.

—Diferente.

—Fíjate ahora. Lo mismo en sí y lo diferente, ¿no son contrarios entre sí?

—¿Cómo no?

—Y, por lo tanto, ¿consentirá lo mismo estar alguna vez en lo diferente, y lo diferente en lo mismo?

—No lo consentirá.

—Si, pues, la diferencia jamás está en lo mismo, no
habrá ninguna cosa en la que lo diferente esté por algún
tiempo; en efecto, si lo diferente estuviera en alguna cosa, e
cualquiera que fuera ésta, durante un tiempo, él estaría
en lo mismo. ¿No es así?

—Así es.

—Entonces, dado que jamás está en lo mismo, lo diferente jamás está en alguna de las cosas que son.

—Es verdad.

—En consecuencia, lo diferente no estará ni en las cosas que no son uno ni en lo uno.

—No, claro que no.

—Por lo tanto, no es por lo diferente por lo que lo uno será diferente de las cosas que no son uno, ni por lo que las cosas que no son uno serán diferentes de lo uno.

—No, en efecto.

—Pero tampoco por sí mismos serán recíprocamente
diferentes, dado que no participan de lo diferente. 147a

—¿Cómo podrían serlo por sí mismos?

—Y si no son diferentes ni por sí mismos ni por lo diferente, ¿no se les escaparía ya por completo la posibilidad de ser diferentes entre sí?

—Se les escaparía.

—Pero, además, las cosas que no son uno tampoco participan de lo uno, porque, en tal caso, no serían no uno, sino que serían uno en algún modo.

—Es verdad.

—Por lo tanto, las cosas que no son uno tampoco serán un número, porque, si tuvieran un número, no serían absolutamente no uno [110].

—No, en efecto.

—¿Y qué? ¿Las cosas que no son uno son, entonces, partes de lo uno? ¿Podrían así participar de lo uno las cosas que no son uno?

—Podrían participar.

—En consecuencia, si es de este modo absoluto como
*b* éste es uno y las cosas no son uno, lo uno no será una parte de las cosas que no son uno ni será un todo del que serían partes las cosas que no son uno; ni, a su vez, las cosas que no son uno serán partes de lo uno, ni todos de los cuales lo uno sería una parte.

—Por supuesto que no.

—Pero dijimos antes [111] que las cosas que no son partes ni todos ni diferentes entre sí, tendrán que ser las mismas unas que otras.

—Lo dijimos, en efecto.

—¿Diremos también, entonces, que la relación que guarda lo uno con las cosas que no son uno consiste en que es lo mismo que ellas?

—Lo diremos.

—Lo uno, pues, según parece, es tanto diferente de las demás cosas como de sí mismo, y es lo mismo que ellas y que él mismo.

—Eso es lo que parece desprenderse del argumento.

*c* —Ahora bien, ¿es lo uno tanto semejante como desemejante a sí mismo y a los otros? [112].

---

[110] No pueden ser un número, porque el número está concebido como un conjunto de unidades, de «unos».

[111] Cf. 146b-c.

[112] Cf. 139e ss.

—Tal vez.

—Dado que se nos presentó diferente de los otros, también los otros tendrán que ser diferentes de él.

—¿Cómo no?

—En consecuencia, ¿es diferente de los otros en la misma medida en que los otros lo son de él, y ni más ni menos?

—¿Y qué?

—Si, pues, no es diferente ni más ni menos, lo será de modo semejante.

—Sí.

—Por lo tanto, en la medida en que tiene la afección de ser diferente de los otros, y los otros, la de ser diferentes de él, en esa medida tendrían la misma afección, lo uno respecto de los otros y los otros respecto de lo uno [113].

—¿Qué quieres decir?

—Esto: ¿no aplicas cada uno de los nombres a algo? *d*

—Eso creo, al menos.

—¿Y, entonces, podrías decir muchas veces el mismo nombre o una sola?

—Muchas, por cierto.

—Pero, ¿si lo dices una sola vez designas a aquello a lo cual pertenece el nombre, y si, en cambio, lo dices

---

[113] Sobre este pasaje, cf. J. CELARIER, «Note on Plato's *Parmenides* 147c», *Mind* LXIX (1960), 273, pág. 91: el argumento no sólo es válido, sino que señala una interesante consecuencia lógica que PLATÓN ha visto muy bien (se enfrenta con este problema en *Filebo* 12e ss.). Lo uno es diferente de los otros y los otros son diferentes de lo uno, y, puesto que son diferentes uno de otros en la misma manera, ellos son semejantes. Tienen una propiedad común y, por eso —según 139e—, son semejantes. Parménides indica una propiedad común entre lo uno y los otros y concluye que son semejantes. El argumento, contra lo que sostiene ROBINSON, no encierra una falacia. Una interpretación del todo diferente de ésta la defiende PECK (II, págs. 44-45).

muchas veces, ya no designas a quello? ¿O bien, ya pronuncies el mismo nombre una sola vez o muchas, sí designas siempre, con toda necesidad, a lo mismo?

—Sí, en efecto.

—¿Y qué? ¿No es también «diferente» un nombre que se aplica a algo?

—En efecto.

e —En consecuencia, cuando lo pronuncias, sea una vez, sea muchas, no se lo aplicas ni lo usas para nombrar a ninguna otra cosa más que a aquella a la que pertenece el nombre.

—Es necesario.

—Cuando decimos, pues, que las otras cosas son diferentes de lo uno y que lo uno es diferente de las otras cosas, al decir dos veces «diferente» no designamos a ninguna otra cosa más que a aquella naturaleza a la cual pertenece ese nombre.

—Sí, en efecto.

—En la medida, entonces, en que lo uno es diferente
148a de las otras cosas y las otras cosas son diferentes de lo uno, por tener ambos la misma afección, lo diferente, lo uno tendrá la misma afección que las otras cosas y no otra afección diferente. Pero lo que tiene la misma afección es semejante, ¿no es así?

—Sí.

—En la medida en que lo uno tiene la afección de ser diferente de las otras cosas, será, según esta misma afección, todo él semejante a todas las otras cosas; ya que todo él es diferente de ellas todas.

—Así parece.

—Pero lo semejante es contrario de lo desemejante.

—Sí.

—Y lo diferente es también contrario de lo mismo.

—También esto.

—Pero también esto quedó claro: que lo uno es lo mismo que los otros. b

—Sí, eso quedó claro.

—Pero, ser lo mismo que los otros es la afección contraria a ser diferente de los otros.

—En efecto.

—Y, además, en la medida en que lo uno era diferente, se mostró semejante.

—Sí.

—Y en la medida, entonces, en que es lo mismo, será desemejante, como resultado de la afección contraria a la afección que lo hace semejante. ¿Lo que lo hacía semejante no era, acaso, lo diferente?

—Sí.

—Lo mismo lo hará, pues, desemejante, o no será contrario a lo diferente.

—Parece. c

—En consecuencia, lo uno será semejante y desemejante a las otras cosas; en tanto es diferente, será semejante, y, en tanto es lo mismo, será desemejante.

—En efecto, tal resulta la relación que tiene.

—También, por cierto, tiene esta otra.

—¿Cuál?

—En la medida en que tiene la afección de lo mismo, no tiene la afección de lo diverso, y, al no estar afectado por lo diverso, no es desemejante; pero si no es desemejante, es semejante. En la medida, en cambio, en que está afectado por lo otro, será diverso, y, siendo diverso, será desemejante [114].

---

[114] Traduzco *alloîon* por «diverso». En griego hay un parentesco estrecho entre *alloîon* y *állo* «otro», difícil de mantener en castellano.

—Dices la verdad.

—En consecuencia, lo uno, por ser lo mismo que las otras cosas y porque es diferente de ellas, será, conforme a ambas afecciones y a cada una de ellas por separado,
d tanto semejante como desemejante a las otras cosas.

—En efecto.

—Y del mismo modo, en consecuencia, ya que se mostró tanto diferente de sí mismo cuanto lo mismo que sí mismo, conforme a ambas afecciones y a cada una de ellas por separado, ¿se mostrará tanto semejante como desemejante a sí mismo?

—Es necesario.

—¿Y qué, pues? A propósito de si está en contacto consigo mismo y con los otros o si no lo está, examina cuál es el caso.

—Lo examino.

—Lo uno se nos mostró estando él mismo en sí mismo como en un todo [115].

—Es cierto.

—¿Lo uno está, entonces, también en las otras cosas?

—Sí.

—En la medida, pues, en que está en las otras cosas,
e estará en contacto con las otras cosas; pero, en la medida en que está él mismo en sí mismo, estará privado del contacto con las otras cosas; estará en contacto consigo mismo, por estar en sí mismo.

—Así es.

—Así pues, lo uno estará en contacto tanto consigo mismo como con las otras cosas.

—Estará en contacto.

—¿Y qué me dices sobre lo siguiente? ¿Acaso todo lo que va a tener contacto con algo no debe estar situado

[115] Cf. 145e.

en las inmediaciones de aquello con lo que va a tener contacto, ocupando la ubicación contigua a aquella en la que se halla la cosa con la que tiene contacto?

—Es necesario.

—En consecuencia, lo uno, si va a tener contacto consigo mismo, debe estar situado en las inmediaciones de sí mismo, ocupando la ubicación contigua a aquella en la que él mismo está [116].

—Es necesario, en efecto.

—Pero lo uno podría hacer tales cosas y llegar a 149a
estar simultáneamente en dos lugares, si fuese dos; pero, mientras sea uno, eso no lo consentirá, ¿no es cierto?

—No, por supuesto que no.

—En consecuencia, la misma necesidad por la cual lo uno no puede ser dos le impide tener contacto consigo mismo.

—La misma, sí.

—Pero tampoco estará en contacto con las otras cosas.

—¿Por que?

—Porque, afirmamos, lo que va a tener contacto, estando separado, debe hallarse en las inmediaciones de aquello con lo cual tendrá contacto, sin que haya entre ellos, en el medio, ningún tercero.

—Es verdad.

—En consecuencia, es necesario que haya, como mínimo, dos términos para que pueda darse un contacto.

—Es necesario.

—Pero, si a esos dos términos se les añade, a continuación, un tercero, los términos serán tres y los contactos b
serán dos.

[116] Todo contacto supone que haya separación (*chōrís*) entre los términos; se trata de un contacto entre discontinuos. Cf. las definiciones de ARISTÓTELES en *Física* V 3, 226b-227a, y nn. *ad loc.* de DIÈS y de ALLEN.

—Sí.

—De este modo, siempre que se añade una unidad, se añade siempre también un contacto, y de ello se sigue que los contactos serán inferiores por uno a la suma numérica de los términos [117]. En efecto, así como los dos primeros términos excedían a los contactos por ser su número mayor que el de los contactos, así también, en igual medida, la suma numérica de los términos excederá a la suma de todos los contactos; puesto que, cuando en lo sucesivo,
*c* se añada uno al número, se añadirá simultáneamente un contacto a los contactos.

—Es cierto.

—Así, sea cual fuere el número de las cosas que son, sus contactos serán siempre menores que ellos por uno.

—Es verdad.

—Pero, si hay sólo uno y no hay dos, no habrá contacto.

—¿Cómo lo habría?

—Sin duda alguna, afirmamos, las cosas otras que lo uno ni son uno ni participan de él, dado que son otras.

—No, por supuesto.

—En consecuencia, no hay número en las otras cosas, dado que lo uno no está en ellas [118].

—¿Cómo lo habría?

—En consecuencia, las otras cosas no son ni uno ni
*d* dos ni tienen el nombre de ningún otro número [119].

—No.

---

[117] Las nociones de términos e intervalos han sido tomadas de la teoría matemática de las series tanto por la música (*Filebo* 17d) como por la silogística (ARISTÓTELES, *An. pr.* 26b21). Cf. n. *ad loc.* de DIÈS.

[118] Cf. n. 110.

[119] Cf. 147a, y n. *ad loc.* de ALLEN.

—Por lo tanto, sólo lo uno es uno y no podrá haber dualidad.

—Parece que no.

—No habiendo dos, no hay contacto.

—No lo hay.

—En consecuencia, ni lo uno está en contacto con las otras cosas ni las otras cosas con lo uno, puesto que no hay contacto.

—No, en efecto.

—Así pues, de acuerdo con todo esto, lo uno está en contacto y no está en contacto tanto con las otras cosas como consigo mismo.

—Parece.

—Ahora bien, ¿será igual y desigual tanto a sí mismo como a las otras cosas? [120].

—¿Cómo?

—Si lo uno fuera más grande que las otras cosas o
más pequeño, o si, de su lado, las otras cosas fueran e
más grandes o más pequeñas que lo uno, ¿no es cierto que no es por ser uno lo uno, y otras que lo uno las otras cosas, es decir, debido a sus propios seres, que serían más grandes o más pequeños entre sí? Pero si, además de ser tales como son, cada uno tuviera igualdad, serían iguales entre sí; y si las otras cosas tuvieran grandeza y lo uno pequeñez, o, a la inversa, lo uno grandeza y las otras cosas pequeñez, entonces, ¿cualquiera de esas dos Formas a la que se añadiese la grandeza sería más grande y aquella otra a la que se añadiese la pequeñez, más pequeña?

—Necesariamente.

—Por lo tanto, ¿hay estas dos Formas, la grandeza y la pequeñez? Porque, en efecto, si ellas dos no fueran,

[120] Cf. 140b-e.

150a no serían contrarias entre sí y no se darían en las cosas que son.

—¿Cómo podrían darse?

—Por lo tanto, si en lo uno se diese la pequeñez, ella estaría o bien en todo él, o bien en una parte de él [121].

—Es necesario.

—¿Y qué sucedería si se diese en todo él? ¿No es cierto que estaría por igual que lo uno, extendida en todo él, o bien lo comprendería [122]?

—Es del todo evidente.

—Pero, ¿al estar extendida por igual que lo uno, la pequeñez sería igual a lo uno y, si lo comprendiese, sería más grande?

—¿Cómo no?

—¿Es, entonces, posible que la pequeñez sea igual a algo o más grande que algo y que cumpla las funciones
b de la grandeza y de la igualdad, pero no las suyas propias?

—Es imposible.

—En consecuencia, la pequeñez no estará en lo uno como un todo, sino que, si está en él, estará en una parte de él.

—Sí.

—Pero no en la totalidad de esa parte; de lo contrario, actuaría de la misma manera que respecto del todo: sería igual o más grande que la parte en la que siempre estuviese.

—Es necesario.

—En consecuencia, la pequeñez no estará en ninguna de las cosas que son, ya que no se da ni en una parte ni en el todo; y nada será pequeño, salvo la pequeñez misma.

---

[121] Cf. 131a-e.

[122] Cf. n. 107.

—Parece que no.

—En consecuencia, tampoco la grandeza estará en lo uno; porque, en tal caso, habría otra cosa más grande c
que la grandeza misma y además de ella, a saber, aquello en lo cual estaría la grandeza, y éste no tendría nada pequeño a lo que debería exceder, desde el momento en que es grande. Pero esto es imposible, puesto que la pequeñez no está en nada.

—Es verdad.

—Además, la grandeza en sí no es más grande que ninguna otra cosa, sino que la pequeñez en sí, ni la pequeñez es más pequeña que ninguna otra cosa, sino que la grandeza en sí [123].

—No, en efecto.

—En consecuencia, las otras cosas, al no tener ni grandor ni pequeñez, no son más grandes que lo uno ni son más pequeñas, y no es respecto de lo uno en relación con d
lo que ellas dos tienen la capacidad de exceder y de ser excedidas, sino sólo recíprocamente. Tampoco lo uno, de su lado, podría ser más grande que ambas ni que las otras cosas, ni tampoco más pequeño, al no tener ni grandeza ni pequeñez [124].

—Parece que no.

—Si lo uno, entonces, no es ni más grande ni más pequeño que las otras cosas, ¿es necesario que él no las exceda ni sea excedido por ellas?

—Es necesario.

—Por lo tanto, lo que no excede ni es excedido, hay gran necesidad de que sea por igual, pero si es por igual, es igual.

---

[123] Cf. 133c-e.

[124] Este argumento recuerda el desarrollo en 133b ss., que lleva a la incognoscibilidad de las formas.

—¿Cómo no?

e —Y, sin embargo, también lo uno se relaciona él mismo consigo mismo de este modo: al no tener en sí mismo ni grandeza ni pequeñez, ni será excedido por él mismo ni se excederá a sí mismo, sino que, al ser por igual, será igual a sí mismo.

—Sí, en efecto.

—En consecuencia, lo uno será igual tanto a sí mismo como a las otras cosas.

—Así parece.

—Además, al estar él en sí mismo [125], también esta-
151a ría desde fuera en torno a sí mismo y, al comprenderse, sería más grande que sí mismo y, por ser comprendido, más pequeño, y, de ese modo, lo uno sería él mismo más grande y más pequeño que él mismo.

—Lo sería, en efecto.

—¿Y no es también esto necesario: que nada haya fuera de lo uno y de las otras cosas?

—¿Cómo no?

—Pero, sin embargo, es necesario que lo que siempre es esté en algún sitio [126].

—Sí.

—¿Lo que está en algo será más pequeño que aquello más grande en lo que está? Pues no hay otro modo de que una cosa esté en otra.

—No, en efecto.

—Pero, puesto que no hay nada diferente aparte de las otras cosas y de lo uno, y, puesto que ellos deben estar en algo, ¿no es justamente necesario que estén unos en otros, las otras cosas en lo uno y lo uno en las otras cosas,
b o que no estén en ningún sitio?

[125] Cf. 145b-c.

[126] Cf. 145d-e.

—Eso resulta.

—En consecuencia, si lo uno está en las otras cosas, las otras cosas serán más grandes que lo uno, puesto que lo comprenden, y lo uno será más pequeño que las otras cosas, puesto que es comprendido; si las otras cosas están en lo uno, según el mismo razonamiento, lo uno sería más grande que las otras cosas y las otras cosas más pequeñas que lo uno.

—Parece.

—En consecuencia, lo uno es igual y es más grande y más pequeño que él mismo y que las otras cosas.

—Así parece.

—Pero, si es más grande y más pequeño e igual, será de iguales medidas y de más y de menos medidas que él mismo y que los otros [127]; y si de medidas, también de *c* partes.

—¿Cómo no?

—En consecuencia, al ser de medidas iguales y de más y de menos medidas, tendría que ser numéricamente menor y mayor que él mismo y que las otras cosas y, por la misma razón, igual a sí mismo y a las otras cosas.

—¿Cómo?

—Será de más medidas que aquellas cosas de las que es más grande, y, de cuantas medidas, también de tantas partes; y, respecto de aquellas cosas de las que es menor, sucederá otro tanto, así como respecto de aquellas de las que es igual.

—Así es.

—¿Y al ser mayor y menor e igual a sí mismo, sería de iguales y de más y de menos medidas y, puesto que *d* de medidas, también de partes?

[127] Cf. 140b-d. Según Moreau (n. *ad loc.*), la conclusión precedente, establecida por vía puramente *lógica*, va a ser aplicada al tamaño *numérico*.

—¿Cómo no?

—Siendo, pues, de iguales partes que él mismo, será igual a sí mismo en cantidad, y, siendo de más partes, más numeroso, y, siendo de menos partes, numéricamente menor que él mismo.

—Así parece.

—¿Y también, respecto de las otras cosas, lo uno se comportará del mismo modo? ¿Porque se presenta más grande que ellas, es necesario que también sea numéricamente mayor que ellas; porque es más pequeño, que sea numéricamente menor que ellas; porque es igual en grandeza, igual también en cantidad a las otras cosas?

—Es necesario.

—Así pues, al parecer, también lo uno será numéri-
*e* camente igual y mayor y menor que él mismo y que las otras cosas.

—Lo será.

—Ahora bien. ¿Lo uno también participa del tiempo, y, al participar del tiempo, es y llega a ser él mismo más joven y más viejo que él mismo y que las otras cosas, y ni más joven ni más viejo que él mismo ni que las otras cosas?

—¿Cómo?

—Sin duda, le corresponde [128] ser, puesto que es uno.

—Sí.

—¿Pero "es" es alguna otra cosa más que participa-
152*a* ción del ser [129] en tiempo presente, así como "era" lo

---

[128] *hypárchei* «le corresponde», en el sentido de que recibe como predicado el *eînai*, el «es».

[129] *ousía*. En este pasaje, Platón, al parecer, utiliza el infinitivo *eînai* para significar el predicado «ser», y el sustantivo *ousía* para designar al hecho de ser.

es del ser en tiempo pasado y, de su lado, "será" es una comunidad [130] con el ser en el tiempo por venir?

—Eso es, en efecto.

—En consecuencia, participa del tiempo, dado que participa del ser [131].

—En efecto.

—¿Y del tiempo que va transcurriendo?

—Sí.

—En consecuencia, siempre está llegando a ser más viejo que él mismo, si es que avanza de acuerdo con el tiempo.

—Es necesario.

—¿Y recordamos que lo más viejo llega a ser más viejo respecto de lo que llega a ser más joven?

—Lo recordamos [132].

—Y dado que lo uno llega a ser más viejo que él mismo, ¿llegará a ser más viejo que algo, él mismo, que llega a ser más joven? b

—Es necesario.

—Así pues, llega a ser más viejo y más joven que él mismo.

—Sí.

—Pero, ¿acaso no es más viejo cuando está llegando a ser más viejo en el ahora del tiempo, intermedio entre el "fue" y el "ser"? Pues, al avanzar desde un antes a un después, no podrá saltarse el ahora.

—No, en efecto.

—Pero, ¿no cesa de llegar a ser más viejo en el momento en que alcanza el ahora, y ya no llega a ser c

---

[130] *koinōnía*, usado como sinónimo de «participación». Ambos términos están expresamente acercados en *Fedón* 100c-d.

[131] *eînai.*

[132] Cf. 141b-c.

entonces más viejo, sino que es más viejo? Porque, si prosiguiera, no sería nunca apresado por el ahora; lo que prosigue, en efecto, es tal que se mantiene en contacto con ambos momentos a la vez, con el ahora y con el después, soltando el ahora y atrapando el después, llegando a ser en el intermedio de ambos, del después y del ahora.

—Es verdad.

—Si es necesario que todo lo que está llegando a ser
*d* no se salte el ahora, siempre que esté en éste cesa de llegar a ser y es entonces aquello que, precisamente, está llegando a ser.

—Es manifiesto.

—En consecuencia, lo uno, cuando por estar llegando a ser más viejo alcanza el ahora, cesa de llegar a ser más viejo y es entonces más viejo.

—Sí, efectivamente.

—Aquello, pues, respecto de lo cual llegaba a ser más viejo, respecto de eso mismo es también más viejo; pero, ¿llegaba a ser más viejo que él mismo?

—Sí.

—¿Y lo más viejo es más viejo que lo más joven?

—Lo es.

—En consecuencia, lo uno es también más joven que él mismo, en el momento en que, en su llegar a ser más viejo, alcanza el ahora.

—Es necesario.

*e* —El ahora, sin embargo, siempre le está presente a lo uno a través de todo su ser, porque, cuando es, es siempre ahora.

—¿Cómo no?

—En consecuencia, lo uno es y llega a ser siempre más viejo y más joven que él mismo.

—Así parece.

—Pero, ¿es o llega a ser él mismo por más tiempo que él mismo o por igual tiempo?

—Por igual tiempo.

—Pero si llega a ser por igual tiempo, tiene la misma edad.

—¿Cómo no?

—Y lo que tiene la misma edad no es ni más viejo ni más joven.

—No, en efecto.

—En consecuencia, lo uno, al llegar a ser por igual tiempo que él mismo, no es ni llega a ser más joven ni más viejo que él mismo.

—No, creo yo.

—¿Y qué? ¿Qué pasa con las otras cosas?

—No sé qué decir.

—Esto, al menos, puedes decirlo: que las cosas otras 153*a*
que lo uno, dado que son diferentes y no diferente [133], son más que uno; pues, si fuesen una cosa diferente, serían uno, pero, al ser diferentes, son más que uno y tendrán pluralidad.

—La tendrán, en efecto.

—Pero, si son una pluralidad, participarán de un número mayor que uno.

—¿Cómo no?

—¿Y qué? De los números, ¿diremos que se originan o se han originado primero los mayores o los menores?

—Los menores.

—En consecuencia, el primero es el menor de todos;
y éste es lo uno, ¿no es cierto? *b*

—Sí.

---

[133] Las otras cosas, dado que son una pluralidad, son *diferentes*, en plural, y no *diferente*, en singular, y, en consecuencia, son más de uno.

—En consecuencia, lo uno fue lo primero que se originó entre todas las cosas que tienen número; pero también todas las otras cosas tienen número, dado que son otras y no otro.

—Lo tienen, en efecto.

—Pero yo creo que, al ser el primero en originarse, se originó con anterioridad y las otras cosas con posterioridad, pero las cosas que se originaron posteriormente son más jóvenes que lo que se originó con anterioridad; y, así, las otras cosas serán más jóvenes que lo uno y lo uno más viejo que las otras cosas.

—Lo será, en efecto.

—¿Y qué me dices de esto? ¿Lo uno podría haberse
c originado contra su propia naturaleza? ¿O ello es imposible?

—Imposible.

—Ahora bien, se nos ha mostrado [134] que lo uno tiene partes y, si tiene partes, también principio, fin y medio.

—Sí.

—¿Y en todas las cosas, no es su principio lo que se origina [135] primero, tanto en el uno mismo como en cada una de las otras cosas, y, después del principio, todas las demás cosas, hasta llegar al término?

—¿Y qué?

—¿Y diremos que todas esas otras cosas son partes del todo y de lo uno y que éste mismo se origina simultáneamente con el fin, como uno y como todo?

—Lo diremos, en efecto.

---

[134] Cf. 142c-143a.

[135] *gígnetai.* El verbo es el mismo que he traducido habitualmente por «llegar a ser». En este pasaje esta traducción no resultaría la más adecuada en castellano.

—Pero el fin —creo yo— es lo último que se origina, y simultáneamente con él, por su naturaleza, se origina lo uno. En consecuencia, si necesariamente lo uno no se origina él mismo contra su propia naturaleza, si es lo último entre todas las cosas en originarse, simultáneamente con el fin, se originará conforme a su propia naturaleza. *d*

—Es manifiesto.

—En consecuencia, lo uno es más joven que las otras cosas, y las otras cosas son más viejas que lo uno.

—Así resulta, al menos para mí.

—¿Y qué, entonces? ¿El principio o cualquier otra parte de lo uno o de cualquier otra cosa, si es parte y no partes, no es necesariamente uno, dado que es parte? [136].

—Necesariamente.

—Por lo tanto, lo uno tendrá que originarse simultáneamente con lo que primero se origina, y simultáneamente, también, con lo que se origina en segundo término, y no está ausente de ninguna de las otras cosas que se *e*
originan [137]; pues a todas, sean las que fuere, les adviene, hasta que, transcurriendo hasta el extremo último, llega a ser un todo uno, no habiendo estado ausente, en la generación, ni en el medio, ni en lo primero, ni en el extremo último ni en ninguna otra cosa.

—Es verdad.

—En consecuencia, lo uno tiene la misma edad que todas las otras cosas. De ahí que, si lo uno no surge contrariando su naturaleza propia, no podría haberse originado ni con anterioridad ni con posterioridad a las otras cosas, sino simultáneamente con ellas; y, según este ra- 154*a*
zonamiento, lo uno no será ni más viejo ni más joven que

[136] Cf. 144c.

[137] Cf. 144e.

las otras cosas, ni las otras cosas que lo uno. Pero, según el razonamiento precedente, lo uno es más viejo y más joven, y las otras cosas, igualmente, respecto de lo uno.

—Sí, efectivamente.

—Tal es la condición de lo uno y así se ha originado. Pero, ¿qué decir, a su vez, acerca de que lo uno llega a ser más viejo y más joven que las otras cosas y las otras cosas, que lo uno, y que no llega a ser ni más joven ni más viejo que ellas, ni ellas que él? Acaso ocurre con el llegar a ser lo mismo que sucede en el caso del ser o bien algo diferente?

b —No sé qué decir.

—Yo, por lo menos, puedo decir esto: si una cosa es más vieja que otra, no le será posible llegar a ser aún más vieja en una medida que supere su diferencia de edad inicial inmediata a su nacimiento, y, a su vez, lo que es más joven no podrá llegar a ser más joven; en efecto, si a cantidades desiguales se le añaden cantidades iguales, trátese de tiempo o de cualquier otra cosa, se logrará que tengan siempre igual diferencia que la que tenían al principio.

—¿Y cómo no?

—En consecuencia, lo que es jamás podrá llegar a ser ni más viejo ni más joven que ninguna otra cosa que es [138], si tiene siempre igual diferencia de edad; es y ha llegado a ser más viejo, y el otro, más joven, pero no está llegando a serlo.

[138] *oudenòs óntos*. Sigo en este pasaje, difícil y discutido, la lectura de DIÈS, adoptada por MOREAU, ZADRO y AGOGLIA. Las otras lecturas son también posibles. Según la de BURNET, seguida por CORNFORD, *toû* [*henòs*] *óntos*, el texto diría: «no podría llegar a ser más viejo ni más joven que lo que es (más joven o más viejo)». Si leemos, en cambio, como lo hace ALLEN, siguiendo a BRUMBAUGH, *toû henòs óntos*, el texto diría: «no podría llegar a ser más viejo ni más joven que lo uno que es».

—Es verdad. c

—En consecuencia, también lo uno, que es, no llega jamás a ser ni más viejo ni más joven que las otras cosas que son.

—No, claro que no.

—Fíjate ahora si es de la siguiente manera que llegan a ser más viejos y más jóvenes.

—¿De cuál manera?

—De ésta: lo uno se nos mostró más viejo que las otras cosas y las otras cosas más viejas que lo uno.

—¿Y qué?

—Dado que lo uno es más viejo que las otras cosas, llegó a ser, sin duda, por más tiempo que las otras cosas. d

—Sí.

—Vuelve ahora a examinar. Si a un tiempo mayor y a uno menor le añadiéramos igual tiempo, ¿el tiempo mayor diferirá del menor por una porción igual o por una más pequeña?

—Por una más pequeña [139].

—En consecuencia, la diferencia de edad que en un principio tenía lo uno con las demás cosas ya no será la que hay en el momento siguiente, sino que, al tomar lo uno igual tiempo que las otras cosas, la diferencia de edad que tendrá con ellas será siempre menor que anteriormente. ¿O no?

—Sí.

—En consecuencia, lo que tiene, respecto de algo, una diferencia de edad menor que la que tenía antes,

---

[139] Cf. n. *ad loc.* de Diès: por el empleo ambiguo de la palabra «diferir», Platón transforma en sofisma este teorema: si $a$ es más grande que $b$, 1.º) la diferencia $(a+x)$—$(b+x)$ permanece constantemente igual a $a$—$b$; 2.º) la relación $\frac{a+x}{b+x}$ va disminuyendo y tiende hacia *1* cuando $x$ *crece indefinidamente.*

e ¿no llegará a ser más joven que lo que era antes, respecto de aquellas cosas de las que era antes más viejo?

—Más joven, sí.

—Pero si él llega a ser más joven, ¿no llegarán a ser, a su vez, aquellas otras cosas, respecto de lo uno, más viejas que anteriormente?

—Sí, en efecto.

—En consecuencia, lo que llegó a ser más joven [140] llega a ser más viejo respecto de lo que llegó a ser anteriormente y que es más viejo, pero lo más joven de ningún modo es más viejo, sino que llega a ser siempre más viejo que lo que llegó a ser antes; lo más viejo, en efecto, avanza hacia lo más joven, y éste, en cambio, hacia lo más viejo.
155a Y, a su vez, lo más viejo llega a ser, del mismo modo, más joven que lo más joven. En efecto, al avanzar ambos hacia su contrario, ambos llegan a ser lo contrario uno de otro: lo más joven, más viejo que lo más viejo, y lo más viejo, más joven que lo más joven; pero no podrían llegar al término de ese llegar a ser. Pues, si acabasen su llegar a ser, ya no seguirían llegando a ser, sino que serían [141]; pero ahora están llegando a ser más viejos y más jóvenes unos que otros; lo uno llega a ser más joven que
b las otras cosas, porque se presenta como siendo más viejo y habiendo llegado a ser anteriormente, y las otras cosas se presentan como más viejas que lo uno, porque han llegado a ser posteriormente. Según el mismo razonamiento, también las otras cosas mantienen esta relación con lo uno,

[140] CORNFORD señala, en n. *ad loc.*, que el sentido parece requerir que leamos *tò mèn neṓteron ápa ⟨òn kaì hýsteron⟩ gegonós* «de este modo, lo que tiene que llegar a ser ⟨después y es⟩ más joven...»

[141] Hay en este pasaje un marcado contraste entre el «llegar a ser» (*gígnesthai*) y el «ser» (*eînai*).

puesto que se muestran más viejas que él y llegadas a ser anteriormente.

—En efecto, así se muestran.

—Ahora bien, en la medida en que ninguna cosa llega a ser más vieja que otra ni tampoco más joven, en razón de diferir siempre una de otra por un igual número, ni lo uno llegará a ser ni más viejo ni más joven que las otras cosas, ni las otras cosas que lo uno; pero, en la medida en que es necesario que las otras cosas llegadas a ser *c* anteriormente difieran siempre de las llegadas a ser posteriormente, y las posteriores de las anteriores, ¿en tal medida es, por cierto, necesario que lleguen a ser más viejas y más jóvenes unas que otras, las otras cosas respecto de lo uno, y lo uno respecto de las otras cosas?

—Sí, en efecto.

—En verdad, según todos estos argumentos, lo uno es y llega a ser, él mismo, más viejo y más joven que él mismo y que las otras cosas, y no es ni llega a ser más viejo ni más joven que él mismo ni que las otras cosas.

—Absolutamente cierto.

—Pero, puesto que lo uno participa del tiempo y del llegar a ser más viejo y del llegar a ser más joven, ¿acaso *d* no es necesario que participe también del antes y del después y del ahora, dado que participa del tiempo?

—Es necesario.

—En consecuencia, lo uno era, es y será y llegaba a ser y llega a ser y llegará a ser.

—¿Y qué?

—¿Y podrá haber algo para él y de él, algo que era, es y será para él y de él [142]?

—En efecto.

---

[142] Cf. 142a y n. 90.

—Y, en verdad, podrá haber de él ciencia, opinión y sensación, dado que también ahora nosotros ejercemos, a propósito de él, todos estos actos.

—Es cierto lo que dices.

—Y, en efecto, hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia;
*e* y todo cuanto de este tipo se dé respecto de las otras cosas, también es posible respecto de lo uno.

—Es precisamente así como dices.

—Digámoslo ahora por tercera vez [143]: si lo uno es tal como lo ha exhibido nuestro examen, entonces, si él es uno y múltiple y ni uno ni múltiple, y si participa del

---

[143] Se inicia aquí —y se continúa hasta 157b— un desarrollo especial que, a manera de apéndice, completa el segundo argumento de la primera hipótesis. Toman a esta sección como apéndice, corolario o coda del segundo argumento, TAYLOR (pág. 361, n. 1), CORNFORD, AGOGLIA, RUNCIMAN (pág. 161), RYLE (pág. 120), PECK (I, pág. 143), CAPIZZI (pág. 98), K. JOHANSEN («The One and the Many», *Class. et Med.* 18 [1957], 14). ALLEN (pág. 185) lo considera la tercera dedución de la primera hipótesis. Se inclinan, en cambio, por considerar esta sección como tercera hipótesis —y a considerar, por lo tanto, que el total de las hipótesis es nueve y no ocho— DIÈS, MOREAU, ZADRO, E. WYLER («Two Recent Interpretations of Plato's *Parmenides*», *Inquiry* 6 [1963], 201, y «Platons *Parmenides* Form und Sinn», *Zeitsch. Philos. Forsch.* XVII [1963], 2, páginas 217-218). L. BRISSON provee argumentos de carácter filológico, apoyados en la informática y en la estadística léxica, para demostrar que este pasaje no constituye una tercera hipótesis que deba desprenderse de la segunda. Sostiene, pues, la división de la tercera parte del diálogo en ocho y no en nueve hipótesis y señala que esta división tiene importancia capital. La división en nueve permite considerar al texto como una expresión elaborada de una doctrina metafísica y mística de lo uno, defendida por neoplatónicos y sostenedores de la enseñanza esotérica de Platón. La división en ocho parece constituir la base para interpretaciones de tipo positivista, sea de orden histórico o lógico (J. BERTIER, L. BRISSON y otros, *Recherches sur la tradition platonicienne*, París, Vrin, 1977, páginas 9-29).

tiempo, ¿acaso no es necesario que, porque es uno, participe a veces del ser, y que, porque no lo es, a veces no participe del ser?

—Es necesario.

—¿Y será posible, entonces, que en el momento en que participa no participe, y que en el momento en que no participa, participe?

—No será posible.

—En consecuencia, en un tiempo participa y en otro tiempo no participa; éste sería, en efecto, el único modo en el que podría participar y no participar de lo mismo.

—Es cierto. 156a

—Y hay también un tiempo en el que toma parte[144] del ser y uno en el que se deshace de él. ¿O de qué modo le sería posible unas veces tener y otras veces, en cambio, no tener lo mismo, a menos que en un momento lo atrape y en otro lo suelte?

—No le sería posible de ninguna otra manera.

—Pero, ¿al tomar parte del ser no lo llamas "llegar a ser"?

—Yo sí, al menos.

—¿Y al deshacerse del ser, no lo llamas "perecer"?

—Sí, en efecto.

—Así pues, lo uno, al parecer, al tomar y al dejar el ser, llega a ser y perece.

—Es necesario. b

—Pero si es uno y múltiple y llega a ser y perece, ¿acaso no es cierto que cuando llega a ser uno deja de ser múltiple, y cuando llega a ser múltiple deja de ser uno?

—Sí, en efecto.

---

[144] *metalambánei.* Cf. 129a y n. 32.

—Y, si llega a ser uno y múltiple, ¿no es necesario que se disgregue y que se agregue?

—Muy necesario.

—¿Y cuando llega a ser desemejante y semejante, que se asemeje y que se desasemeje?

—Sí.

—¿Y cuando llega a ser mayor y menor e igual, que aumente, que disminuya y que se iguale?

—Así es.

c —Pero cuando, estando en movimiento, entra en reposo, y cuando, estando en reposo, pasa a moverse, es del todo necesario que él no esté en un único tiempo.

—¿Cómo?

—Estando primero en reposo, moverse después, y, estando primero en movimiento, estar después en reposo, son afecciones que no podría tener sin cambiar.

—¿Cómo podría tenerlas?

—Pero no hay ningún tiempo en el cual pueda simultáneamente ni moverse ni estar en reposo.

—No lo hay, en efecto.

—Pero tampoco cambia sin cambiar [145].

—No es verosímil.

—¿Cuándo cambia, entonces? Porque no cambia ni cuando está en reposo ni cuando se mueve, ni cuando está en el tiempo.

d —No, claro que no.

—¿Hay acaso esa cosa extraña en la que estaría en el momento en que cambia?

—¿Qué cosa?

---

[145] CORNFORD (pág. 200, n. 2) señala que es ésta una expresión extraña, sólo inteligible si suponemos que Platón pasa acá del significado común de *metalambánein* como «cambiar» al significado más estricto de «transición», de pasar de un estado a otro.

—El instante[146]. Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Porque no hay cambio desde el reposo que está en reposo ni desde el movimiento mientras se mueve. Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para *e* pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse.

—Así parece.

—También lo uno, sin duda, si está en reposo y se mueve, tendrá que cambiar de uno a otro, pues sólo de ese modo podría realizar ambos estados; pero, al cambiar, cambia en el instante, y en el momento en que cambia no podrá hallarse en ningún tiempo, ni podrá moverse ni podrá estar en reposo.

—No, en efecto.

—¿Acaso esto mismo le sucede respecto de los otros cambios, y cuando cambia desde el ser al perecer o desde 157*a* el no ser al llegar a ser, llega a ser en el intermedio de algunos tipos de movimiento y de reposo, y, entonces, ni es ni no es, ni llega a ser ni perece?

—Eso, al menos, parece.

—Siguiendo el mismo razonamiento, también al ir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno, ni es uno ni múltiple, ni se disgrega ni se agrega; y al ir de lo semejante a lo desemejante y de lo desemejante a lo semejante, ni se asemeja ni se desasemeja; y al ir de lo pequeño a lo grande y a lo igual, y al ir en sentido inverso, no es *b*

---

[146] *exaíphnēs*. El instante o lo instantáneo como diferente del «ahora». El ahora está en el tiempo, mientras que el instante no. Cf. ARISTÓTELES, *Física* 225b15 ss.

ni pequeño ni grande ni igual, ni podría aumentar, ni disminuir ni igualarse.

—No parece.

—Lo uno tendrá, pues, todas estas afecciones, si él es.

—¿Cómo no?

—¿Y no hay que examinar acaso qué afecciones les corresponderían a las otras cosas, si lo uno es?

—Hay que examinarlo.

—Digamos, pues, si lo uno es, qué afecciones deberán tener las cosas otras que lo uno.

—Digámoslo.

—Bien. Dado que hay cosas otras que lo uno, lo uno
*c* no es las otras cosas; pues, de lo contrario, no serían otras que lo uno.

—Es cierto.

—Pero, sin embargo, las otras cosas no están completamente privadas de lo uno, sino que de algún modo participan de él.

—¿De qué modo?

—Porque las cosas otras que lo uno son otras por tener partes; si, en efecto, no tuviesen partes, serían absolutamente un uno.

—Es cierto.

—Pero las partes —dijimos— son partes de aquello que es un todo [147].

—Lo dijimos, en efecto.

—Ahora bien, el todo debe ser un uno formado de múltiples, del cual serán partes las partes; pues cada una

[147] Esta afirmación podría haberse tomado como verdadera por definición: la parte es parte de un todo y el todo es aquello que no carece de ninguna parte (137c-d). Pero se recurre acá a una prueba indirecta, que viene a continuación, y cuya función es la de introducir la noción de multiplicidad, como diferente del todo y de la unidad.

de las partes debe ser necesariamente parte no de una multiplicidad sino de un todo.

—¿Cómo es eso?

—Si algo fuera parte de una multiplicidad en la cual él mismo estuviese, sería, sin duda, parte de sí mismo, *d* lo cual es imposible, y parte también de cada una de las otras cosas, si es que realmente lo es de todas; en efecto, si no fuera parte de uno, sería parte de las otras cosas salvo de ésta, y así no sería parte de cada una de ellas; pero, al no ser parte de cada una, no sería parte de ninguno de los múltiples. Y, al no ser parte de ninguno, le sería imposible ser algo, sea parte u otra cosa cualquiera, de todos esos términos, de ninguno de los cuales es nada [148].

—Sí, así parece.

—En consecuencia, la parte no es parte ni de la multiplicidad ni del conjunto de todos sus integrantes, sino de una cierta realidad [149] única y de un algo uno a lo que llamamos "todo", que ha surgido como un uno acabado *e*

---

[148] Si $x$ es parte de una multiplicidad, es parte de *todos* los miembros de esa multiplicidad. La multiplicidad no es un todo, y debe ser tomada distributivamente. Puesto que $x$ es miembro de esa multiplicidad, si $x$ es parte de la multiplicidad, tiene que ser parte de sí mismo, lo cual no es posible, y tiene que ser también parte de cada uno de los miembros de la multiplicidad, puesto que lo es de todos. Si no es parte de cada uno de los miembros de la multiplicidad, no lo es de la multiplicidad, y si no es parte de la multiplicidad, no es parte de ninguno de los miembros de ella. El argumento es similar al de 145c-d. Como señala ALLEN (pág. 267), la noción de una pluralidad sin totalidad implica una multitud de la cual nada puede ser parte. Por lo tanto, las cosas otras que la unidad no pueden ser partes de tal pluralidad.

[149] *idéa*. CORNFORD (pág. 207, n. 2) traduce por «entidad» e indica que el término *idéa* no tiene aquí el significado de «Forma» y que, si se lo toma así, se malinterpreta el pasaje. ALLEN, en cambio, traduce por «carácter» y afirma que la referencia es a la Idea de Totalidad (pág. 267).

a partir de todos los integrantes, y del cual la parte sería parte.

—Completamente de acuerdo.

—En consecuencia, si las otras cosas tienen partes, también participarán del todo y de lo uno.

—En efecto.

—Por lo tanto, las cosas otras que lo uno deben ser por necesidad un todo uno acabado que tiene partes.

—Es necesario.

—Y también a propósito de cada parte vale el mismo razonamiento: en efecto, es necesario que también cada
158a parte participe de lo uno; porque, si cada una de ellas es parte, el "cada una" significa, sin lugar a dudas, que es un uno, que se distingue de los otros, y que es por sí, si ha de ser "cada una" [150].

—Es cierto.

—Pero es evidente que participará de lo uno, porque es otra que lo uno; porque, de lo contrario, no participaría, sino que sería ella misma uno. Ahora bien, ser uno no le es posible sino a lo uno en sí.

—No le es posible.

—Y participar de lo uno le es necesario tanto al todo como a la parte. El todo, en efecto, será un todo uno, del cual son partes las partes. Y, a su vez, cada parte, en tanto es parte del todo, será una parte una del todo.

b —Así es.

—¿Pero las cosas que participan de lo uno no participarán de él siendo diferentes de él? [151].

---

[150] *hékaston.* Esta noción, aplicada a la parte, indica la unidad de cada parte, por el hecho de que la consideremos «cada una», y, además, que es diferente de las otras.

[151] H. Cherniss («The Relation of the *Timaeus* to Plato's later Dialogues», en Allen [ed.], *Studies...*, págs. 370-371) sostiene que, en este

—¿Cómo no?

—Pero las cosas que participan de lo uno son, sin duda, múltiples; pues, si las cosas otras que lo uno no fueran ni uno ni más que uno, no serían nada.

—No, en efecto.

—Y, puesto que son más que uno las cosas que participan del uno que es parte, así como las que participan del uno que es todo, ¿no es del todo necesario que aquellas cosas mismas que toman parte de lo uno sean una pluralidad ilimitada?

—¿Cómo?

—Veámoslo de este modo. ¿No es cierto que no son uno ni participan de lo uno, en el momento en que toman parte de él, las cosas que toman parte de él [152]?

---

pasaje, Platón distingue entre aserciones de identidad y de atribución; hay dos significados de «es *x*» (*x*, en este caso, es «uno»): 1) «tiene el carácter *x*», y 2) «es idéntico a *x*»; lo que es *x* en un sentido, no lo es en el otro; sólo lo que es *auto tó x* «es *x*» en el segundo sentido. Así, al decir que la idea de *x* es *x*, se significa que la idea de *x* y *x* son idénticos y que, por lo tanto, la idea de *x* no tiene el carácter *x*. Esto indica un rechazo, por parte de Platón, del carácter autopredicativo de las formas. G. Vlastos («Self-Predication and Self-Paricipation in Plato's Later Period», en *Platonic Studies*, Princeton Un. Press, 1981, páginas 335-341) acepta que acá Platón distingue el «es» de predicación del «es» de identidad, pero afirma, contra Cherniss, que algo que es *x* en un sentido puede serlo también en el otro. Lo que se dice en este pasaje es que si algo participa de lo uno, ese algo no puede ser idéntico a lo uno; no se dice que si algo tiene unidad no puede ser idéntico a lo uno. Los antecedentes de estos dos condicionales son proposiciones diferentes. Vlastos no cree que, en este texto, Platón sostenga que lo uno no puede tener unidad. Si las cosas otras que lo uno tienen unidad, ellas deben participar de lo uno, mientras que lo uno mismo puede tener unidad sin participar de sí mismo o de alguna otra forma. Sobre este pasaje, cf. también J. Clegg, «Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Forms», *Phronesis* XVIII (1973), 1, págs. 30-31.

[152] Se advierte bien en este punto la diferencia de matiz entre *metéchein* y *metalambánein:* cuando comienzan a tomar parte (*metalambá-*

—Es evidente.

c —¿Y no son, pues, multiplicidades, en las que lo uno no está?

—Multiplicidades, por cierto.

—¿Y qué? Si de esas multiplicidades [153] quisiéramos sustraer mediante el pensamiento aquello más pequeño que nos sea posible, ¿no es necesario que eso que se ha sustraído, si no participa de lo uno, sea multiplicidad y no uno?

—Es necesario.

—Y si examinamos de este modo, en sí y por sí, a la naturaleza diferente de la Forma [154], cuanto de ella podamos ver, ¿no será siempre ilimitado en multiplicidad?

—Sí, sin ninguna duda.

—Sin embargo, una vez que cada parte, una por una,
d ha llegado a ser parte, tiene, cada una de ellas, en efecto, un límite respecto de las otras y respecto del todo, y así también tiene un límite el todo respecto de las partes.

—Ciertamente.

—Para las cosas otras que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con la unidad y con ellas mismas, según parece, surgirá en ellas algo diferente, que provee el límite de las unas respecto de las otras; pero su naturaleza produce en ellas mismas una ilimitación [155].

---

*nein*) de lo uno, en ese momento las cosas ni son uno (es decir, ni tienen unidad ni son idénticas con lo uno) ni participan (*metéchein*) aún de lo uno; son, en consecuencia, sólo *pollá*.

[153] *plêthe:* multiplicidades o multitudes. El uso del plural se hace necesario, puesto que no hay en ellas ninguna unidad. Platón podría haber usado *plêthos,* en singular, pero elige el plural, precisamente, para borrar toda huella de singularidad, de unidad.

[154] Es decir, aquello que tiene las características diferentes a las que son propias de la Forma, que son, ante todo, la determinación y delimitación y el ser un principio unitario.

[155] Límite e ilimitación aparecen en *Filebo* 23c ss., 25d-26d.

—Eso parece.

—Así pues, las cosas otras que lo uno, como todos así como parte por parte, son ilimitadas y participan del límite.

—En efecto.

—Y bien, ¿son, además, semejantes y desemejantes e
entre sí y a sí mismas?

—¿En qué sentido?

—Porque en tanto todas ellas son ilimitadas conforme a su propia naturaleza, en tal sentido tendrán la misma afección[156].

—En efecto.

—Y en tanto todas ellas participan del límite, también en este sentido todas tendrán la misma afección.

—¿Cómo no?

—Y en cuanto tienen la afección de ser limitadas e ilimitadas, reciben estas afecciones que son afecciones contrarias entre sí.

—Sí. 159a

—Pero los contrarios son los términos más desemejantes posible.

—¿Y qué?

—En consecuencia, conforme con cada una de estas afecciones, serán semejantes tanto a sí mismas como entre sí, y, conforme con ambas afecciones juntas, serán las más contrarias y las más desemejantes.

—Eso parece.

—Así pues, las otras cosas serán, ellas mismas, tanto semejantes como desemejantes a sí mismas y entre sí.

—Así es.

—Y serán, además, las mismas y diferentes entre sí, y en movimiento y en reposo, y ya no nos resultará difícil

[156] Cf. 148a-e: semejante es lo que posee la misma afección.

hallar que las cosas otras que lo uno tienen todas las afecciones contrarias, ya que también éstas, según quedó en
*b* claro, eran sus afecciones.

—Tienes razón en lo que dices.

—Ahora bien, si dejamos ya estas consecuencias, por considerarlas evidentes, ¿podríamos examinar nuevamente, si lo uno es, si las cosas otras que lo uno se comportan sólo de este modo o bien de algún otro?

—Sí, claro que sí.

—Digamos, entonces, desde el comienzo, si lo uno es, qué debe acontecerle a las cosas otras que lo uno.

—Digámoslo.

—¿No está lo uno separado de las otras cosas, y las otras cosas, a su vez, separadas de lo uno?

—¿Por qué?

—Porque, sin duda, no hay junto a ellas algo diferente, algo otro que lo uno y otro que las otras cosas; pues se ha mencionado todo cuando se ha mencionado a
*c* lo uno y a las otras cosas.

—Todo, en efecto.

—Entonces, no hay aún algo diferente de éstos, estando en lo cual lo uno y las otras cosas estuvieran en lo mismo.

—No, no lo hay.

—En consecuencia, de ningún modo lo uno y las otras cosas están en lo mismo.

—No parece.

—¿Están separados, entonces?

—Sí.

—Pero, según dijimos [157], lo uno verdaderamente uno no tiene partes.

---

[157] Cf. 137c-d.

—¿Cómo las tendría?

—En consecuencia, lo uno no estará en los otros ni como un todo ni como partes de él, si está separado de las otras cosas y no tiene partes.

—¿Cómo podría estarlo?

—Por lo tanto, las otras cosas de ningún modo parti- d
ciparán de lo uno, ya que no participan ni de una parte de él ni de él como un todo.

—Parece que no.

—Luego, las otras cosas de ningún modo son uno, ni tienen en sí mismas ninguna unidad.

—No, en efecto.

—En consecuencia, las otras cosas tampoco son múltiples [158]; pues, si fueran múltiples, cada una de ellas, parte del todo, sería una; ahora bien, las cosas otras que lo uno no son uno ni múltiples, ni todo ni partes, puesto que de ningún modo participan de lo uno.

—Es cierto.

—Entonces, las otras cosas no son, ellas mismas, ni dos ni tres ni tienen a éstos en ellas, puesto que están e
totalmente privadas de lo uno.

—Así es.

—Las otras cosas tampoco son, ellas mismas, semejantes ni desemejantes a lo uno, ni hay en ellas semejanza ni desemejanza; pues, si ellas fueran semejantes y desemejantes o tuvieran en sí mismas semejanza y desemejanza, las cosas otras que lo uno tendrían, sin duda, en sí mismas, dos formas contrarias entre sí.

—Es manifiesto.

—Pero les es imposible participar de dos —sean lo que fueren esos dos— a aquellas cosas que no participan de uno.

[158] Cf. 147a-b, 149c-d.

—Les es imposible.

160a —Así pues, las otras cosas no son semejantes ni desemejantes ni ambas cosas a la vez; pues, si fueran semejantes o desemejantes, participarían de una de las dos formas diferentes [159], y, si fueran ambas cosas a la vez, participarían de ambas formas contrarias. Pero esto se ha mostrado imposible.

—Es verdad.

—En consecuencia, ellas no son las mismas ni diferentes, ni en movimiento ni en reposo, ni llegando a ser ni pereciendo, ni mayores ni menores ni iguales; tampoco tienen ninguna otra afección de tal tipo; pues, suponiendo que las otras cosas estuvieran sujetas a alguna afección de ese tipo, participarán de lo uno, del dos, del tres, de lo impar, de lo par, de los cuales —según se mostró— es im-
b posible que ellas participen, por estar total y completamente privadas de lo uno.

—Es del todo cierto.

—Así pues, si lo uno es, es todas las cosas y no uno, tanto respecto de sí mismo como, del mismo modo, respecto de las otras cosas [160].

—Completamente cierto.

—Veamos, pues. Si lo uno no es [161], ¿no habrá que examinar a continuación qué consecuencias se siguen?

—Sí, examinémoslo.

---

[159] *henòs án toû hetérou eídous metéchoi.* ALLEN traduce de diferente modo: «participarían de una entre características diferentes», y remite a 159e, 158c, 157d y 149e.

[160] Esta conclusión resume los resultados de todos los argumentos de la primera hipótesis. Se inicia ahora la segunda hipótesis: «si lo uno no es».

[161] *ei mè ésti tò hén.*

—¿Qué tipo de hipótesis es ésta: "si lo uno no es" [162]? ¿Acaso difiere en algo de esta obra: "si lo no uno no es"?

—Difiere, en efecto.

—¿Sólo difiere o, aún más, decir "si lo no uno no es" es todo lo contrario de decir "si lo uno no es"? c

—Todo lo contrario.

—¿Y qué pasaría si alguien dijese "si la grandeza no es" o "si la pequeñez no es", o algún otro enunciado de este tipo? ¿No está claro que aquello de lo que se dice que no es en cada uno de estos casos es algo diferente?

—Sí, en efecto.

—¿Y también está claro que aquello que se dice que no es es algo diferente de las otras cosas, cuando se dice "si lo uno no es", y sabemos lo que se está enunciando?

—Lo sabemos.

—En consecuencia, cuando se dice "uno", se enuncia, en primer término, algo cognoscible y, luego, diferente de las otras cosas, se le añada a él el ser o el no ser; pues no se conoce menos qué es eso de lo que se dice d que no es y que se distingue de las otras cosas. ¿O no?

—Es necesario.

—En consecuencia, digámoslo desde el comienzo: si lo uno no es, qué debe resultar de ello. Ante todo es necesario, al parecer, acordarle lo siguiente: que de él hay ciencia, o, de lo contrario, no se sabrá de qué se está hablando cuando se diga "si lo uno no es".

—Es verdad.

—¿Y también que las otras cosas son diferentes de él, ya que, de lo contrario, no podría decirse que él es diferente de las otras cosas?

---

[162] *ei hèn mè éstin.* Como en el caso de la hipótesis afirmativa (cf. n. 92), el cambio de orden de los términos respecto de la formulación inmediatamente anterior carece de significación.

—Sí, en efecto.

—Por lo tanto, a más de la ciencia, le es propia la
e diferencia. Pues cuando se dice que lo uno es diferente de las otras cosas, no se está hablando de la diferencia de las otras cosas, sino de la de él.

—Es manifiesto.

—Además, lo uno que no es participa del "aquel", del "algo", del "de éste", del "para éste" [163], tanto de éstas como de todas las determinaciones de este tipo. Pues no podría enunciarse lo uno ni las cosas diferentes de lo uno, ni lo que es para aquél, ni lo que es de aquél, ni podría decirse que es algo, si no participara del "algo" y de todo lo demás.

—Es cierto.

—A propósito, a lo uno, ya que no es, no le es posi-
161a ble ser, pero nada impide —y, más aún, es necesario— que participe de muchas cosas, si lo que no es es precisamente aquel uno y no otra cosa. Si, por cierto, no es lo uno, si no es precisamente aquél lo que no es, sino que se está hablando sobre cualquier otra cosa, ya no puede pronunciarse nada; pero si es aquel uno y no otra cosa lo que se supone que no es, le es necesario participar tanto del "aquél" como de las muchas otras determinaciones.

—Sí, en efecto.

—En consecuencia, hay también en lo uno desemejanza respecto de las otras cosas; en efecto, las otras cosas, al ser diferentes de lo uno, también tendrán que ser de diferente tipo [164].

—Sí.

---

[163] Cf. 142a, 155d, 164a-b.

[164] *heteroîa.* Traduzco «de diferente tipo» para guardar el parentesco con *héteros* «diferente».

—¿Y las cosas que son de diferente tipo no son diversas[165]?

—¿Cómo no?

—¿Y las diversas no son desemejantes?

—Desemejantes, por supuesto. *b*

—Pero, si son desemejantes a lo uno, es evidente que las cosas desemejantes tendrán que ser desemejantes a algo desemejante.

—Evidente.

—Así, hay en lo uno una desemejanza, en relación con la cual las otras cosas son desemejantes a él.

—Parece.

—Pero si hay en lo uno una desemejanza con las otras cosas, ¿no es acaso necesario que haya en él una semejanza consigo mismo?

—¿Cómo?

—Si en lo uno hubiera desemejanza con lo uno, no hablaríamos de algo tal como lo uno, ni la hipótesis sería sobre lo uno, sino sobre algo otro que lo uno.

—En efecto.

—Pero eso no puede ser así. *c*

—No, por cierto.

—Es necesario, entonces, que haya en lo uno semejanza de sí mismo consigo mismo.

—Es necesario.

—Pero, a su vez, tampoco es igual a las otras cosas, pues, si fuera igual, él, en efecto, sería y, además, en razón de esa igualdad, sería semejante a ellas. Pero estas cosas son ambas imposibles, si lo uno no es.

—Imposibles.

—Y puesto que no es igual a las otras cosas, ¿no es también necesario que las otras cosas no sean iguales a él?

---

[165] *alloîa.* Cf. n. 114.

—Es necesario.

—¿Y las cosas no iguales no son desiguales?

—Sí.

—¿Y las desiguales no son desiguales a un desigual?

—¿Cómo no?

—Así pues, ¿participa lo uno de la desigualdad, en
d relación con la cual las otras cosas son desiguales a él?

—Participa.

—En la desigualdad hay, sin duda, grandeza y pequeñez.

—Sí, las hay.

—¿Entonces en lo uno, que es de tal naturaleza [166], hay también grandeza y pequeñez?

—Muy posible.

—Pero, sin duda, grandeza y pequeñez distan siempre entre sí.

—En efecto.

—En consecuencia, entre ellas hay siempre algo intermedio.

—Lo hay.

—¿Puedes, pues, decirme alguna otra cosa intermedia entre ellas, a más de la igualdad?

—No, sólo ella.

—En consecuencia, en aquello en lo que hay grandeza y pequeñez, hay también igualdad, dado que ésta es intermedia entre ellos.

e —Es manifiesto.

—Así pues, a lo uno que no es, al parecer, le corresponde participar [167] de la igualdad, de la grandeza y de la pequeñez.

---

[166] Es decir, desigual.

[167] *meteînai.* Usado como exacto sinónimo de *metéchein,* que figura en el párrafo siguiente.

—Parece.

—Y también es necesario que, de algún modo, participe del ser.

—¿Cómo es eso?

—Sucede con él tal como decimos; porque, si así no sucediese, no diríamos verdad al decir que lo uno no es; pero si decimos cosas verdaderas, es evidente que estamos diciendo cosas que, ellas mismas, son. ¿O no es así?

—Así, claro está.

—Y puesto que, según afirmamos, decimos cosas verdaderas, nos es preciso afirmar también que decimos cosas 162a que son.

—Nos es preciso.

—En consecuencia, lo uno que no es, al parecer, es; pues, si no fuese algo que no es, sino que en alguna medida se desligase del ser para no ser, sería, sin más, algo que es.

—Absolutamente cierto.

—En consecuencia, si debe no ser, es necesario que tenga *la propiedad de ser no ser, como lazo que lo conecte* con el no ser, del mismo modo que lo que es debe tener la propiedad de no ser un no ser, para que a él, a su vez, le sea posible ser acabadamente [168]; porque sólo del siguiente modo lo que es sería en pleno sentido y lo que no es no sería: lo que es, participando del ser del ser algo que es y del no ser del ser algo que no es, si ha de ser acaba- b damente [169]; y lo que no es, participando del no ser del

[168] Para la elección de la lectura y la traducción, sigo la sugerencia de CORNFORD, pág. 226, n. 1.

[169] Según VLASTOS («Self-Predication...», en *Platonic Studies,* página 339), en *este* pasaje está claramente implicado que el ser puede, y debe, participar del ser a fin de ser. La autoparticipación, que se declaraba imposible para la unidad en 157e-158b, se declara necesaria para el ser en este pasaje.

no ser algo que no es y del ser del ser algo que no es, si también lo que no es, a su vez, habrá de no ser acabadamente.

—Es del todo cierto.

—Y puesto que lo que es participa del no ser, y lo que no es, del ser, también lo uno, dado que no es, es necesario que participe del ser, para lograr no ser.

—Es necesario.

—Por cierto, resulta claro que lo uno posee el ser, si no es.

—Resulta claro.

—Pero también que posee el no ser, precisamente porque no es.

—¿Cómo no?

—Lo que se halla en cierta condición, ¿puede no hallarse más en ella si no cambia, saliendo de ese estado?

—No puede.

—Por lo tanto, todo lo que es tal que se halla en
c cierta condición y no se halla en ella supone un cambio.

—¿Cómo no?

—Pero cambio es movimiento. ¿O qué diremos que es?

—Movimiento.

—Ahora bien, ¿lo uno se nos ha mostrado que es y que no es? [170].

—Sí.

—Se nos ha mostrado, entonces, hallándose en cierta condición y no hallándose en ella.

—Parece.

---

[170] Aplicación a lo uno que no es de las consecuencias del apéndice del segundo argumento de la primera hipótesis (155e ss.)

—También, entonces, lo uno que no es se nos muestra en movimiento, si es que tiene un cambio del ser al no ser.

—Eso parece.

—Pero, sin embargo, si no está en ningún lugar de las cosas que son, como no lo está, ya que no es, no podrá cambiar de un lugar a otro.

—¿Cómo podrá, en efecto?

—Por lo tanto, no es por trasladarse por lo que se d
movería.

—No, por supuesto.

—Ni tampoco podría tener rotación en el mismo lugar, pues no está en contacto con lo mismo en ningún punto. Lo mismo, en efecto, es algo que es; pero lo que no es es imposible que sea en alguna de las cosas que son.

—Imposible, en efecto.

—En consecuencia, lo uno, que no es, no podría tener rotación en aquello en lo que no es.

—No, claro que no.

—Sin duda, lo uno tampoco se altera respecto de sí mismo, ni lo uno que es ni lo uno que no es, pues, si se alterara respecto de sí mismo, no estaríamos hablando sobre lo uno, sino sobre alguna otra cosa[171].

—Es cierto.

—Pero si no se altera ni rota en el mismo lugar ni
se traslada, ¿podrá moverse todavía de algún modo? e

—¿Cómo podrá?

—Ahora bien, lo inmóvil se está necesariamente quieto y lo que se está quieto está en reposo.

—Es necesario.

—En consecuencia, lo uno, que no es, al parecer, está en reposo y se mueve.

[171] Cf. 161b.

—Parece.

163a —Ahora bien. Si se mueve, es del todo necesario que se altere; pues, se mueva como sea, en la medida en que algo se mueve, en esa medida, ya no se halla en la misma condición en que se hallaba, sino en otra diferente.

—Así es.

—Así pues, lo uno, al moverse, también se altera.

—Sí.

—Pero si no se mueve de ningún modo, de ningún modo se alterará.

—No, en efecto.

—En consecuencia, en tanto se mueve, lo uno que no es se altera y, en tanto no se mueve, no se altera.

—No, por cierto.

—En consecuencia, lo uno que no es se altera y no se altera.

—Así parece.

—Pero lo que se altera, ¿acaso no es necesario que llegue a ser diferente de lo que era anteriormente, y que perezca, dejando su estado anterior? ¿Y que lo que no se
b altera, ni llegue a ser ni perezca?

—Es necesario.

—En consecuencia, lo uno que no es, al alterarse, llega a ser y perece; y, al no alterarse, ni llega a ser ni perece. Y, de este modo, lo uno que no es llega a ser y perece y ni llega a ser ni perece.

—En efecto.

—Bien. Regresemos nuevamente al comienzo, para examinar si se nos presentan las mismas consecuencias que ahora, o bien otras diferentes.

—Sí, es preciso.

c —¿Preguntábamos, entonces, si lo uno no es, qué debe seguirse como consecuencia respecto de él?

—Sí.

—Cuando decimos "no es", ¿eso significa, acaso, otra cosa que ausencia de ser en eso de lo cual afirmamos que no es?

—Ninguna otra cosa.

—En consecuencia, ¿cuando afirmamos que algo no es, estamos diciendo que él en cierto modo no es, pero que en cierto modo es? ¿O esta expresión, "no es", estrictamente significa que lo que no es de ningún modo es ni en ningún sentido es ni participa en alguna manera del ser?[172].

—Tiene ese significado, el más estricto.

—En consecuencia, lo que no es no podrá ser ni participar del ser de ninguna otra manera. *d*

—No, en efecto.

—Pero llegar a ser y perecer, ¿qué otra cosa eran sino tomar parte del ser y perder el ser respectivamente?[173].

—Ninguna otra cosa.

—Y aquello que no participa para nada de él, no podrá tomarlo ni perderlo.

—¿Cómo podría, en efecto?

—En consecuencia, lo uno, puesto que de ningún modo es, no posee el ser ni lo deja ni toma parte de él de ningún modo.

—Verosímil.

—En consecuencia, lo uno que no es ni perece ni llega a ser, puesto que de ningún modo participa del ser.

—Parece que no.

---

[172] Aquí se está tomando «no ser» en sentido pleno y absoluto, como contrario del ser, que es inconcebible, impronunciable, indecible (*Sofista* 238b-d).

[173] Cf. 156a.

e —Tampoco, entonces, se altera de ningún modo; en efecto, si eso le sucediera, llegaría a ser y perecería [174].

—Es verdad.

—Y si no se altera, ¿no es necesario que tampoco se mueva?

—Es necesario.

—Podemos decir, además, que lo que no está en ningún lugar no está en reposo; pues lo que está en reposo es preciso que esté en un lugar, siempre el mismo.

—En el mismo lugar, ¿cómo no?

—Así pues, digamos esta vez que lo que no es ni está en reposo ni se mueve.

—No, en efecto.

—Tampoco hay en él [175] nada de lo que es; pues,
164a si participara de algo que es, participaría del ser.

—Es evidente.

—En consecuencia, no hay en él [176] grandeza ni pequeñez ni igualdad.

—No, por cierto.

—Ni podría haber en él semejanza ni diferencia, ni respecto de sí mismo ni respecto de las otras cosas.

—Parece que no.

—¿Y qué? ¿Hay modo de que las otras cosas estén en él, si nada debe haber en él?

—No lo hay.

—En consecuencia, las otras cosas no son ni semejantes ni desemejantes a él, ni las mismas que él ni diferentes de él.

---

[174] Cf. 163a-b.

[175] *oud' ésti autô*, en dativo; literalmente, «para él no es nada de lo que es». Platón sigue usando el verbo «ser», que debemos traducir por «haber» para que resulte comprensible en castellano.

[176] Cf. n. ant.

—No, en efecto.

—¿Y qué? Las expresiones "de aquél" o "para aquél" o "algo" o "esto" o "de esto" o "de otro" o "para otro" o "antes" o "después" o "ahora", o ciencia u opinión *b* o sensación o enunciado o nombre, u otra cualquiera de las cosas que son, ¿podrán referirse a lo que no es? [177].

—No podrán.

—Así pues, lo uno que no es no posee ningún tipo de determinación.

—No. Parece que no tiene ningún tipo de determinación.

—Digamos aún, si lo uno no es, qué afecciones deben seguirse para las otras cosas.

—Digámoslo.

—Es, sin duda, necesario, que ellas sean otras; pues, si no fueran otras, no podría hablarse sobre las otras cosas.

—Así es.

—Pero si se habla sobre las otras cosas, las otras cosas son diferentes. ¿O no te refieres a lo mismo cuando dices "otro" y "diferente"?

—Sí, yo sí. *c*

—Ahora bien, ¿decimos que lo diferente es diferente de un diferente, y que lo otro es, en efecto, otro que un otro?

—Sí.

—En consecuencia, para los otros, si es que han de ser otros, hay algo respecto de lo cual serán otros.

—Es necesario.

—¿Y qué podría ser, entonces? Por cierto, no será respecto de lo uno en relación con lo que ellas son otras, dado que él no es.

---

[177] Cf. 142a, 155d, 160e.

—No, en efecto.

—Lo son recíprocamente, en consecuencia; esto, en efecto, es lo único que les resta, salvo que fueran otras respecto de nada.

—Es cierto.

—Por lo tanto, ellas son cada una otra que cada una, en tanto pluralidades; pues, en tanto unidades no podrían
d serlo, dado que lo uno no es. Pero cada masa[178] de ellas, al parecer, es ilimitada en pluralidad, y cuando alguien aprehende lo que parece ser lo más pequeño posible, como si fuera una imagen en un sueño, aparece instantáneamente múltiple en lugar del uno que parecía ser, y, en lugar de totalmente pequeño, aparece enorme, frente a las pequeñas porciones en que ha sido fragmentado.

—Del todo cierto.

—Es, pues, como masas de este tipo como las otras cosas serán otras entre sí, si es que, no siendo lo uno, ellas son otras.

—Ciertamente.

—¿Y habrá muchas masas, cada una de las cuales aparecerá una, aunque no lo sea, puesto que lo uno no es?

—Así es.

e —Y parecerá que tienen número, ya que cada una es una y son múltiples.

—En efecto.

[178] *ógkos.* Es el término usado por PARMÉNIDES (fr. 8, 43) para «la masa de una esfera bien redonda». La palabra está elegida, a falta de una mejor, para describir una multiplicidad carente de toda unidad. El término puede significar «bloque» o «masa» y, como término médico, «tumor»; puede haber sido usada por Zenón. Aristóteles la usa habitualmente para designar la masa o el volumen de un cuerpo (cf. *Física* VI 239b 34). Cf. ALLEN, pág. 287 y n. 226.

—Además, entre ellas, unas aparecerán pares y otras impares, pero no lo serán en realidad, dado que lo uno no es.

—No, claro que no.

—También, decimos [179], lo extremadamente pequeño parecerá estar en ellas; pero esto aparece múltiple y grande en relación con cada uno de sus múltiples componentes, que son pequeños. 165a

—¿Cómo no?

—Y parecerá que cada masa es igual a esos pequeños múltiples, pues no podría pasar, siempre en apariencia, de lo mayor a lo menor, sin parecer que llega antes a lo intermedio; pero ésta será una apariencia de igualdad [180].

—Verosímilmente.

—¿Parecerá también que tienen un límite respecto de otra masa, pero que ella misma, respecto de sí misma, no tiene principio ni límite ni medio?

—¿Por qué?

—Porque siempre que con el pensamiento se aprehenda alguno de ellos como si fuera algo que es, antes b del principio aparecerá siempre otro principio, y después del fin, otro fin ulterior, y en el medio, otros puntos más medianos que el medio, pero más pequeños, debido a la imposibilidad de aprehender la unidad de cada uno de ellos, puesto que lo uno no es.

—Es muy verdadero.

—Entonces es preciso —así lo creo— que se haga pedazos y se fragmente todo lo que no es, cuando se lo aprehenda con el pensamiento; pues, sin duda, siempre se lo aprehenderá como una masa sin unidad.

---

[179] Cf. 164d.

[180] *dokeîn* «parecer»; *phaínesthai* «aparecer»; *phántasma* «apariencia». Hay estrecho parentesco entre los dos últimos términos.

—Sí, en efecto.

c —Y una *masa de tal tipo*, ¿no se le aparecerá necesariamente como una a quien la mira de lejos y con vista débil, pero, a quien la piensa desde cerca y con agudeza, cada una no se le aparecerá ilimitada en multiplicidad, si es que está privada de lo uno, que no es?

—Es de toda necesidad.

—Así pues, si lo uno no es, pero las cosas otras que lo uno son, cada una de las otras cosas deberá aparecer ilimitada y teniendo límite, una y múltiple.

—Es necesario.

—¿Y también parecerán tanto semejantes cuanto desemejantes?

—¿De qué modo, pues?

—Como para quien ve a la distancia figuras sombreadas [181]: todas ellas aparecen como una unidad y aparentan tener la misma afección y ser semejantes.

—En efecto.

d —Pero a quien se aproxima, se le aparecen múltiples y diferentes, y, en virtud de su apariencia de diferencia, de diferente tipo y desemejantes entre sí.

—Así es.

—De ahí que sea necesario que las masas aparezcan, ellas mismas, semejantes y desemejantes tanto a sí mismas como entre sí.

—En efecto.

—Y, además, que aparezcan las mismas y diferentes entre sí, y en contacto consigo mismas y separadas de sí mismas, sujetas a todo tipo de movimiento y totalmente en reposo, llegando a ser y pereciendo, y ni una cosa ni

---

[181] AGOGLIA, siguiendo a Diès, traduce por «pintura en perspectiva». Comparación frecuente en PLATÓN (cf. *Teeteto* 208e; *Sofista* 235e-236b; *República* X 602c-d; *Filebo* 41e-42a).

la otra, y, en fin, con todas las demás afecciones de ese tipo, a las que podríamos ahora pasar fácilmente revista, supuesto que, si lo uno no es, lo múltiple es. *e*

—Es muy verdadero.

—Por cierto, volviendo todavía, una vez más, al comienzo, digamos: si lo uno no es y las cosas otras que lo uno son, qué debe resultar.

—Digámoslo.

—Las otras cosas, sin duda, no serán uno.

—¿Cómo, en efecto?

—Pero tampoco múltiples; pues en las cosas que son múltiples tendría que estar también presente lo uno; si, pues, ninguna de ellas es una, todas juntas no son nada [182], de manera que tampoco podrán ser múltiples.

—Es verdad.

—Pero si lo uno no está en las otras cosas, las otras cosas no serán múltiples ni uno.

—No, en efecto.

—Tampoco aparecerán uno ni múltiples. 166*a*

—¿Por qué?

—Porque las otras cosas de ningún modo y en ningún sentido tienen ninguna comunidad con ninguna de las cosas que no son, ni hay alguna de las cosas que no son presente en ellas; pues no hay ninguna parte en las cosas que no son.

—Es verdad.

—En consecuencia, no hay presente en las otras cosas ni opinión ni tampoco apariencia de lo que no es, ni lo que no es en ningún sentido ni de ninguna manera puede ser opinado por las otras cosas [183].

---

[182] Si ninguna de las cosas múltiples es una, *hén,* todas ellas en conjunto serán no-una, *oudén,* es decir, nada, ninguna cosa. Adviértase el juego entre *hén* y *oudén,* como en 144c.

[183] Leo *hypó,* según los Mss. y como lo hacen DIÈS, ALLEN, MOREAU,

—No, en efecto.

b —En consecuencia, si lo uno no es, tampoco de alguna de las otras cosas puede opinarse que sea uno ni múltiple; porque sin uno es imposible tener opinión de múltiples.

—Imposible, en efecto.

—En consecuencia, si lo uno no es, las otras cosas no son ni uno ni múltiples, ni se puede opinar que son uno ni múltiples.

—Parece.

—Tampoco, entonces, semejantes ni desemejantes.

—No, en efecto.

—Ni tampoco las mismas ni diferentes, ni en contacto ni separadas, ni todas cuantas cosas aparecían en los argumentos anteriores; pues las otras cosas no son nada de todo esto ni aparecen como tales, si lo uno no es.

—Es verdad.

c —Por lo tanto, si dijéramos, para resumir: si lo uno no es, nada es, ¿estaríamos hablando con acierto?

—Sí, absolutamente.

—Afirmémoslo, entonces, y digamos además que, al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí [184].

—Es enteramente cierto.'»

---

ZADRO y AGOGLIA. BURNET, siguiendo la conjetura de Schleiermacher, imprime *epí;* siguen esta lectura CORNFORD (que la justifica en n. *ad loc.*), JOWETT y FOWLER. No hay motivo para desconfiar de la lectura de los manuscritos: entre los otros, hay mentes, cosas que son o que tienen mentes; cf. 142a, 132c, y n. *ad loc.* de ALLEN.

[184] Conclusión final de las dos hipótesis.

# TEETETO

# INTRODUCCIÓN

## 1. *El puesto del «Teeteto» en la obra de Platón*

El *Teeteto* pertenece, según la gran mayoría de comentaristas, a un grupo de diálogos en el que se incluyen el *Parménides,* el mismo *Teeteto,* el *Sofista* y el *Político.* Este orden en el que han sido citados representa, además, muy probablemente, el orden de composición y el orden en el que han de ser leídos. El encuentro de Sócrates con Parménides y Zenón, tal y como lo describe el primero de estos diálogos, no tiene más remedio que ser una mera ficción literaria, pues, de otra forma, haría ininteligible, como dice Cornford [1], toda la historia de la filosofía de los siglos V y VI a. C. Por tanto, la alusión que encontramos en el *Teeteto* (183c) y en el *Sofista* (217c) a este hecho debe entenderse, más como una referencia al *Parménides* que como una alusión a un hecho real [2]. Esto probaría que a este diálogo le corresponde, efectivamente, la primera posición dentro del grupo que hemos mencionado.

---

[1] F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento,* trad. esp., Buenos Aires, 1968, pág. 17.

[2] Cf. A. Diès, *Parménide,* París, 1950, pág. XIII, y D. Ross, *Teoría de las Ideas de Platón,* Madrid, 1986, pág. 22.

Existen, por otra parte, otras referencias de unos diálogos a otros. El *Teeteto* se interrumpe cuando Sócrates tiene que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra él, pero promete a Teodoro que al día siguiente volverán a encontrarse (210c). Y, de hecho, en el comienzo del *Sofista,* Teodoro recuerda que son fieles a su cita del día anterior. Le acompañan los mismos personajes del diálogo precedente y aparece, esta vez, el extranjero de Elea, que dirige la conversación y tiene el papel más importante tanto en esta obra como en el *Político.* Aquí encontraremos de nuevo al joven Sócrates que había acompañado a Teeteto en los diálogos anteriores [3]. Las cuatro obras están, pues, vinculadas con referencias mutuas que les confieren una indudable unidad.

Desde un punto de vista estilístico, el *Parménides* y el *Teeteto,* por un lado, y el *Sofista* y el *Político,* por otro, formarían, según observan muchos autores [4], dos grupos bien diferenciados. El primer grupo estaría más próximo a la *República* y al *Fedro,* y el segundo a las últimas obras de vejez, como el *Timeo* y el *Filebo.* En el caso del *Teeteto,* por los numerosos problemas de interpretación que suscita, tiene un gran interés aclarar el problema cronológico y el puesto que este diálogo puede ocupar en el conjunto de la obra de Platón.

Contamos, en esta ocasión, con la mención de un hecho histórico que nos proporciona un término *post quem* de indudable interés. En la conversación introductoria entre Euclides y Terpsión se alude a una batalla que ha teni-

---

[3] Cf. *Teeteto* 147d, y *Sofista* 218b.

[4] Cf. Ross, *Teoría...,* pág. 23, y G. C. Field, *Plato and his Contemporaries,* Londres, 1930, pág. 67.

do lugar en Corinto y en la que ha sido gravemente herido Teeteto. Ahora bien, en Corinto tienen lugar dos batallas acaecidas en los años 394 y 369 respectivamente. Pero sólo la segunda puede ser la batalla en cuestión [5], ya que en el año 399, en el que transcurre la acción dramática del diálogo, Teeteto es un adolescente (142c), y en la referida conversación introductoria de Euclides y Terpsión, donde se menciona la batalla, se le considera ya un hombre que ha alcanzado en la madurez las cualidades de un ciudadano ejemplar. Esto hace que la fecha más probable de composición del diálogo sea la del 368 o 367, un poco antes del segundo viaje de Platón a Sicilia.

## 2. *El problema del «Teeteto»*

El carácter aporético de la obra no tiene, pues, ninguna implicación por lo que se refiere a la cronología de la misma y, en la actualidad, desde luego, nadie situaría el *Teeteto* entre los diálogos aporéticos que Platón escribió en su juventud. La mayor parte de los problemas de interpretación que presenta se derivan, sin embargo, de esta característica. El tema fundamental de la obra es una cuestión de carácter epistemológico, aunque no sea lo único que preocupa a Platón [6]. Se trata de averiguar qué es el saber.

[5] E. SACHS defendió esta tesis en su obra *De Theaeteto Atheniensi* (Berlín, 1914), y desde entonces ha sido aceptada por la mayoría de los autores. Cf., por ej., A. E. TAYLOR, *Plato: The Man and his Work*, Londres, 1926 (reimpr., 1978), pág. 320; P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, volumen III: *The Dialogues, Second and Third Periods*, trad. ingl., Princeton, pág. 146; y W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1970, pág. 61; trad. esp., ed. cit., pág. 72.

[6] P. Friedländer ha mostrado las cuestiones éticas y existenciales que en este diálogo, como en las diversas obras de Platón, van siempre unidas

Pero las tres definiciones propuestas por Teeteto son rechazadas por Sócrates. El saber no es percepción, ni opinión verdadera, ni una explicación acompañada de opinión verdadera.

Sin embargo, la característica más sorprendente del *Teeteto* es que no se mencione la teoría de las Formas en un diálogo que Platón ha escrito, sin lugar a dudas, después de haberla expuesto con todo detalle en el *Fedón,* la *República* o el *Fedro.* ¿Cómo explicar la ausencia de esta doctrina en la discusión de un tema como el saber, cuyo objeto específico eran las Formas en los diálogos platónicos de madurez que hemos mencionado?

A nuestro modo de ver sólo son posibles dos opciones en la interpretación del *Teeteto.* Una de ellas consiste en leer la obra desde lo que Platón ha manifestado abiertamente en otros diálogos anteriores y posteriores a ésta. Ello permite superar la supuesta aporía, para ver, más allá de ella, la verdadera intención a la que apuntaría el *Teeteto.* La otra posibilidad consiste en atenerse a lo que el mismo diálogo nos presenta. Esta opción, que toma en serio el carácter aporético del mismo, no parece muy coherente con el desarrollo del pensamiento platónico, pero ha tenido el mérito de hacer ver problemas que habrían pasado desapercibidos en una lectura excesivamente unitarista de la obra de Platón.

Un ejemplo de la primera opción es la obra, ya clásica, de Cornford a la que hemos hecho referencia. Su interpretación del *Teeteto,* expresada en sus propias palabras [7], es la siguiente: «El propósito del diálogo es examinar y re-

---

a la discusión de un tema gnoseológico. Cf. FRIEDLÄNDER, *Plato,* III, págs. 147, 151, 155 y 189.

[7] CORNFORD, *La teoría platónica...,* pág. 40.

chazar la pretensión del mundo sensible de proporcionar lo que Platón llamará 'conocimiento'. Se excluyen las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda la discusión apunta a lo que ya Platón había enseñado desde el descubrimiento de las Formas, que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno.» R. Robinson, sin embargo, es un ejemplo de la otra alternativa [8]. Para él, el diálogo muestra ostensiblemente la inadecuación de todas las definiciones plausibles del saber [9]. Y en cuanto a la teoría de las Formas, por un lado, sostiene que la mención de las mismas no habría solucionado el problema de la definición del saber, pues en su opinión se trata de una cuestión que es independiente del objeto que a éste pudiera corresponderle. Por otro lado, comparte también la opinión de Ryle [10] de que las únicas referencias que Platón hace a la teoría de las Formas en estos diálogos son de carácter crítico. No considera, desde luego, que haya abandonado totalmente esta doctrina, pero estima que ha dejado de ser la roca de salvación que había sido en el pasado, para convertirse en una teoría que Platón se limita a enjuiciar críticamente.

Con estas observaciones que acabamos de hacer, se comprenderá fácilmente que la interpretación del *Teeteto* haya afectado a la cronología de otras obras de Platón. El caso más claro es el del *Timeo.* Aquí [11] Platón defiende inequívocamente la teoría de las Formas, así como una tajante

---

[8] Cf. R. ROBINSON, «Forms and Error in Plato's *Theaetetus*», *Philos. Rev.* (1950), 3-30.

[9] ROBINSON, «Forms...», págs. 16-17.

[10] G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», *Mind* (1939), 315. (Este art. tb. puede verse en R. E. ALLEN [ED.], *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, 1965 [reimpr., 1968], págs. 149-184.)

[11] Cf. *Timeo* 27d-28a y 51d-e.

separación del mundo del devenir respecto al ser [12]. Si la exposición que hace Platón de la teoría de las Ideas en esta obra fuese posterior al *Teeteto,* se aclararían, a nuestro modo de ver, los problemas más importantes de interpretación que se debaten en torno al diálogo. La exclusión de las Formas en la discusión del problema del saber no podría tener otro sentido que el que Cornford le atribuye. La crisis de la teoría de las ideas y la supuesta incertidumbre que algunos autores atribuyen a Platón en lo referente a la diferencia entre el saber y la opinión verdadera [13] se disiparía ineludiblemente.

Pero la cuestión radica en si el *Timeo* es verdaderamente posterior al *Teeteto,* como tradicionalmente se ha venido pensando. Owen, en el artículo ya citado, puso en duda que fuese una de las últimas obras escritas por Platón, para situarlo inmediatamente después del grupo de diálogos al que pertenece la *República* y antes del período crítico que se abre con el *Parménides* y el *Teeteto,* donde comenzaría a examinar las dudas surgidas en relación con el sistema que había construido. No tiene, pues, nada de particular que esta tesis se generalizara entre aquellos que pensaban que el grupo de diálogos en el que se incluye el *Teeteto* representa un estado genuino de aporía y una crisis en el pensamiento platónico, hasta entonces ajeno a los problemas internos que presentaba su propia teoría de las Formas. Sobre todo, hay que tener en cuenta que en nin-

---

[12] Contrariamente a lo que ocurre en el *Teeteto,* según algunos autores, que, como Owen, defienden por ello que el *Timeo* es anterior, y no posterior, a este diálogo. Cf. G. E. L. Owen, «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», en Allen (ed.), *Studies...,* págs. 313-338.

[13] Cf. W. F. Hicken, «Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*», *Journ. Hel. Stud.* (1957), 49.

guna obra posterior al *Teeteto* habla Platón con la claridad con que lo había hecho en el *Timeo*, acerca de las Ideas.

Los partidarios de una visión más unitarista siguieron aceptando, sin embargo, las bases sobre las que se había asentado anteriormente la datación más tardía del *Timeo* [14], y, de todas formas, no consideran que éste sea un dato decisivo, ya que aducen otros muchos pasajes de obras posteriores al *Teeteto* que, en su opinión, siguen presentando el contraste del mundo del devenir frente al ser en términos que, explícita o implícitamente, hacen referencia a la teoría de las Formas [15].

## 3. *La estructura del diálogo*

La obra se inicia con una breve conversación introductoria entre Euclides y Terpsión, la cual deja paso al diálogo que, esta vez, se presenta en forma directa. La conversación, que tiene lugar entre Sócrates, Teodoro y Teeteto, ha sido escrita por Euclides y va a ser leída. Con ello, Platón da un carácter verosímil a la narración desde un punto de vista dramático y se ve libre de las dificultades en las que se había visto envuelto en el *Parménides* [16]. Tras

[14] Cf., por ej., H. F. Cherniss, «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later *Dialogues*», en Allen (ed.), *Studies...*, págs. 339 y sigs.

[15] Cf., por ej., los pasajes citados por W. K. C. Guthrie (*A History....*, pág. 59): *Sofista* 248e-49d, 245a; *Político* 269d, 285e-86a; *Filebo* 15a-b, 58a, 59a, 59a-c, 61d-e, 62a; *Leyes* 859e, y *Carta VII* 342a-d.

[16] El diálogo podría haber tenido otra introducción distinta de la que nos ha sido transmitida, «algo más fría», según un comentario anónimo del *Teeteto*. (Cf. H. Diels-H. C. Schubart, *Anonymer Kommentar zu Platons Theätet*, Berlín, 1905.) Esta otra introducción podría haber sido escrita con anterioridad a la que poseemos actualmente, lo cual significaría que el diálogo podría haber sido escrito en una fecha anterior. Tam-

los preámbulos que sirven para la presentación de Teeteto (143e-144d), Sócrates manifiesta a éste su perplejidad ante el problema de definir qué es verdaderamente el saber *(epistḗmē)*. A partir de aquí podemos destacar los siguientes apartados:

a) Primera definición: el saber es percepción (151d-186e). Dentro de esta parte aparece una digresión (172c-177c) en la que se trata de las diferencias que separan al filósofo del orador.

b) Segunda definición: el saber es opinión verdadera (187a-201c). También aquí encontramos una extensa digresión (187d-200d) en la que Sócrates intenta sin éxito aclarar en qué consiste la opinión falsa.

c) Tercera definición: el saber es opinión verdadera acompañada de una explicación (201c-210b).

Finalmente, el diálogo termina con el reconocimiento de que no ha sido posible definir el saber y Sócrates abandona la escena para dirigirse al Pórtico del Rey.

## 4. *La primera definición*

El intento de hallar una definición del saber tiene lugar con arreglo a unos supuestos que se hacen explícitos en diversos momentos del diálogo [17]. Estos supuestos, que atribuyen al saber ciertas características, determinarán la adecuación o la inadecuación de las definiciones propuestas.

---

bién podría tratarse de un simple borrador que Platón hubiese dejado de lado, como indica Cornford (*La teoría platónica...*, pág. 29). El paso de una forma narrativa a otra ha sido interpretado como un elemento más que prueba la anterioridad del *Parménides* con respecto al *Teeteto*. Cf., sin embargo, J. McDowell, *Plato, Theaetetus*, Oxford, 1973, pág. 113.

[17] Cf. Guthrie, *A History...*, pás. 66-67, trad. esp., págs. 78-79.

En este sentido se dice que el saber tiene que ser siempre verdadero e infalible y tener como objeto lo real [18]. Además, debe incluir la posibilidad de dar una explicación [19] y la posesión de una opinión verdadera [20].

La primera definición de Teeteto consiste en decir que el saber es percepción. Pero, ¿satisface esta definición los requisitos establecidos? Sócrates procede inmediatamente a identificarla con la conocida sentencia de Protágoras: «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son» (152a). En la interpretación que Platón nos da de esta doctrina, la tesis de Protágoras equivale a decir que «las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parecen que son». Sócrates nos explica cuáles son los fundamentos ontológicos y gnoseológicos en los que se basa, en su opinión, esta afirmación. De la misma manera que ya se dijera en el *Crátilo* (388a-e), la tesis del *homo mensura* es incompatible con la creencia de que las cosas tienen un ser propio, consistente y estable. Ninguna cosa tiene una realidad única en sí misma (152d). Por el contrario, el ser de las cosas debe ser concebido con relación a un sujeto perceptor y en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, el movimiento y la mezcla de unas cosas con otras. La tesis de que el saber es percepción y la de que el hombre es medida de todas las cosas coinciden en lo esencial y tienen un mismo fundamento: la concepción heraclítea de lo real, a la que Sócrates encuentra precedentes mucho más antiguos (152e), y una teoría fenomenalista de la percepción que disuelve la

---

[18] Cf. 152c, 160d, 200c, 207e y sigs.

[19] Cf. 152c, 186c.

[20] Cf. 202d.

existencia objetiva de las cosas en un mundo de datos sensoriales. Sócrates construye esta teoría de la percepción como fundamento gnoseológico de la tesis protagórica y su contexto ontológico viene proporcionado por la idea heraclítea de que las cosas no tienen una realidad estable, sino que son meros procesos de agregados de percepciones en constante flujo y movimiento (157b-c).

El universo es concebido como un conjunto de procesos, de los cuales unos tienen el poder de actuar sobre los otros y éstos el de recibir su acción, con lo que producen parejas gemelas, la percepción en el sujeto perceptor y lo perceptible en las cosas a las que atribuimos las cualidades sensibles (156a ss.). Pero éstas no tienen una realidad propia, sino que se hallan siempre en proceso de devenir ante alguien (157a-b). Con ello se hace comprensible la tesis de Protágoras: el hombre es medida de lo que es, porque nada es en sí y por sí, sino que todas las cosas surgen en la unión de unas con otras a partir del encuentro mutuo de los procesos que, en definitiva, las constituyen (157a). La tesis se aplica no sólo al ser de las cosas que nos es accesible a través de la percepción, sino al mismo sujeto perceptor que realiza la acción de «medirse», en relación con el objeto que deviene al encontrarse con él (154b).

De esta manera, la percepción, a primera vista, parece estar dotada de las características que se atribuyen al saber, porque es siempre de algo que es infalible (152c). La objeción de que hay casos de ilusiones y errores perceptivos que se producen en la enfermedad, el sueño o la locura, no supone obstáculo para la tesis, tal y como ha quedado establecida (157c-158a). Si yo estoy enfermo, por ejemplo, y el vino actúa sobre mí, me resultará amargo. Pero en ello no hay nada de extraño, porque el amargor y la dulzura no tienen una realidad independiente y es lógico

que, en conjunción con sujetos perceptores distintos, el vino produzca resultados diferentes. Por tanto, «mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser» (160c), ya que éste produce en conjunción con el vino las cualidades sensibles del vino y la percepción que yo tengo de ellas. Sigue siendo cierto así que «yo soy juez... del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es» (160c). La tesis del hombre medida, la definición dada por Teeteto de que el saber es percepción y la concepción heraclítea de que las cosas son meros procesos en devenir, resulta, pues, que coinciden entre sí y dan razón de los diferentes hechos que se han presentado hasta el momento [21].

A partir de este punto comienzan las objeciones con un argumento *ad hominem* que Sócrates dirige contra Protágoras. Si todas las opiniones son verdaderas, ¿en qué consistirá su sabiduría y cómo podrá justificar su actividad profesional como sofista dedicado a la enseñanza? (161d-e). Pero se trata de una objeción que no discute la doctrina en sí misma y que se refugia, según se dice, en un lenguaje meramente persuasivo y probable (162c-163a). Ante la protesta de Protágoras, se presentan tres nuevos argumentos en contra. En primer lugar, está el caso de las lenguas extranjeras. ¿Es aquí lo mismo ver que saber, cuando vemos las letras y no las entendemos? (163b-c). En segundo lugar, el recuerdo supone también una objeción a la tesis de que saber es percibir (163d-164b). Pues, ¿qué podríamos decir del que ha visto algo y lo recuerda? ¿Es que no sabe eso mismo que recuerda, pero no lo ve? En tercer

[21] La teoría parece salvar también las dificultades en las que se ve envuelta una concepción no relacional de la realidad, al intentar explicar determinados predicados relacionales que se pueden atribuir a las cosas. Cf. 154b-d.

lugar, Sócrates construye un dilema puramente sofístico en torno a saber o no saber como términos absolutos y excluyentes (165b-d). Esto da lugar a dos problemas que parecen poner en peligro la doctrina en cuestión: ¿puede uno no saber al mismo tiempo lo que sabe, al ver con un ojo lo que no ve con el otro?, y, teniendo en cuenta las variaciones que registran los procesos perceptivos, ¿es posible que haya un saber agudo y otro obtuso, o un saber de cerca y otro lejano?

Después de estas objeciones, que Platón ha construido con una intención un tanto burlesca, vienen unas palabras de reconvención pronunciadas por Sócrates en defensa de Protágoras, en las que rechaza la validez de tales objeciones (165e-168c). Lo fundamental de la argumentación, que se mantiene fiel con toda probabilidad al espíritu del mismo Protágoras, consiste en sustituir la oposición de verdad y falsedad por la de utilidad y perjuicio (166d ss.). Con ello queda reivindicada la posición del sofista como educador de discípulos y ciudades enteras, ante los cuales debe sustituir no unas opiniones falsas por otras más verdaderas, sino las que son menos útiles por las más beneficiosas. Para refutar la tesis defendida por Protágoras, Sócrates debe demostrar que la percepción no es algo particular de cada individuo y que no es verdad que sólo puede llegar a ser aquello que aparece ante alguien (166c). De otra forma, la doctrina del hombre-medida no se verá afectada en lo más mínimo.

Sócrates debe mostrar que todas las opiniones no son verdaderas y que la percepción no es saber, cuestiones que habían aparecido como dos afirmaciones prácticamente equivalentes, pero que ahora serán examinadas independientemente. En primer lugar, si todas las opiniones son verdaderas, lo será también la opinión de que hay opinio-

nes verdaderas y opiniones falsas y, en la medida en que son más los que lo juzgan así, Protágoras tendrá que aceptar la validez de tal opinión (170a-171d). Por otra parte, según el mismo Protágoras, el criterio que decide acerca de la sabiduría de una opinión es el beneficio que ésta pueda traer en el futuro. Una cosa es la determinación de lo legal, en lo cual ninguna ciudad aventaja a otra, y otra cosa es la estimación de lo que es conveniente. Una ley podrá ser justa mientras una ciudad así lo determine, pero lo beneficioso, a menos que se trate de una definición puramente estipulativa (177d), será solamente lo que en verdad se muestre ventajoso en el futuro. Con ello el concepto de lo ventajoso vuelve a traer a colación el concepto de verdad. Cualquier persona puede ser medida de lo que experimenta, pero de lo que va a ser en el futuro sólo es medida el experto que posee el saber sobre el objeto en cuestión (178b-c). De esta manera, queda demostrado que no todas las opiniones son verdaderas, que es la tesis verdaderamente atribuida a Protágoras.

Queda en pie, sin embargo, la posición de Teeteto de que la percepción es saber, porque, al hablar de las impresiones actuales de cada cual, es más difícil, se dice ahora, demostrar que no todas son verdaderas, atendiendo a las bases sobre las que quedó asentada esa afirmación (179c-d). Por consiguiente, Sócrates ha de dirigir su atención al examen de esta tesis que mantiene su validez con independencia de la doctrina de Protágoras [22]. La crítica de la mis-

---

[22] I. M. Crombie, en relación con Protágoras, distingue «la tesis central», de acuerdo con la cual todos los informes de la percepción inmediata son igualmente válidos, y «la tesis ampliada», que atribuye el mismo valor a todas las creencias de cualquier tipo que sean. Cf. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, vol. II, Madrid, 1979, páginas 13 y sigs.

ma se hace en dos momentos. Primero hay que averiguar qué significa esta afirmación de que todo está en movimiento (181c ss.), que es el fundamento ontológico que Sócrates le atribuye. La coherencia interna de la doctrina exige que atribuyamos a las cosas dos tipos de movimiento: la traslación o movimiento local y la alteración (181e-182a). Pero, si esto es así, las cosas no podrán tener cualidades permanentes y será imposible asignarles una correcta denominación (182d-e). Las palabras atribuyen a las cosas una estabilidad de la que carecen según la doctrina en cuestión. ¿Qué sentido tiene ya, entonces, hablar del saber o la percepción, cuando ambas son realidades sujetas a un cambio continuo que no se deja apresar en la inmovilidad característica de las palabras? Si todo se mueve, dice Sócrates (183a), cualquier respuesta será igualmente correcta.

El resultado de todo ello es que el saber no puede ser percepción, al menos sobre la base de la concepción heraclítea de la realidad (183c). Dada la relación de ésta con la teoría de la percepción, era necesario hacer esta aclaración. Pero la cuestión es si la definición propuesta por Teeteto podría ser válida en un contexto ontológico diferente. Es necesario, por consiguiente, hacer un examen de la percepción en sí misma para ver si se encuentran en ella las características necesarias del saber.

Todos los órganos de los sentidos por medio de los cuales percibimos en el alma las cualidades correspondientes tienen un objeto propio y específico (185a). De tal manera que si podemos pensar *(dianoeîn)* algo de dos percepciones a la vez, no lo podríamos percibir mediante los órganos por medio de los cuales percibimos esas cualidades (185c). Tal es el caso de toda una serie de determinaciones comunes *(tà koiná)* que atribuimos a las cosas, como el ser, la

semejanza, la identidad, la diferencia, la unidad, la belleza, la fealdad, la bondad o la maldad (185a-186a). Se trata, pues, de determinaciones que el alma aprehende en sí misma por medio de una actividad reflexiva, independiente de los procesos puramente perceptivos, y que sólo se adquiere después de un largo período de formación (186b). Pero la verdad de algo no puede aprehenderse sin alcanzar el ser del objeto en cuestión, que es una de estas determinaciones y queda, por tanto, fuera del ámbito en el que se da la percepción. Ahora bien, si uno no alcanza la verdad acerca de algo, tampoco puede adquirir el saber relativo a ello (186c), con lo cual resulta que la percepción y el saber son dos cosas diferentes.

Se presenta aquí una discrepancia importante a la hora de interpretar esta crítica de la percepción desde el punto de vista de sus pretensiones gnoseológicas. Como ha indicado Cooper [23], los diversos autores se dividen en dos grupos. Unos piensan que Platón rechaza estas pretensiones de la percepción porque los objetos que percibimos no son la clase de objetos en relación con los cuales hay saber. De acuerdo con ellos, las determinaciones comunes que hemos mencionado harían referencia a las Formas [24]. El saber, por definición, tiene lo real como objeto, pero la realidad a la que accedemos por medio de los sentidos carece del ser verdadero y permanente que corresponde sólo a las Formas. Por tanto, en ausencia de éstas, no será posible alcanzar una definición adecuada del saber. Otros autores, sin embargo, niegan que la argumentación tenga algo que

---

[23] J. M. COOPER, «Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186», *Phronesis* (1970), 123.

[24] Cf., por ej., CORNFORD, *La teoría platónica...*, pág. 106, y GUTHRIE, *A History...*, pág. 102, trad. esp., pág. 115.

ver con las Formas y piensan, simplemente, que se trata de una distinción entre sensación y pensamiento, por medio de la cual Platón atribuye el saber no al uso de los sentidos, sino a la reflexión que tiene lugar acerca del objeto proporcionado por éstos [25].

A nuestro modo de ver, si interpretamos el pasaje en cuestión (184-186) a la luz de lo que Platón ha dicho en otros diálogos, está claro que estas determinaciones comunes que aprehendemos por medio del pensamiento, como el ser *(ousía),* la identidad, la diferencia o la bondad, no pueden ser otra cosa que las Formas. No cabe duda de que Platón está pensando en ellas, pero la verdad es que no lo dice explícitamente y, por consiguiente, podríamos interpretar igualmente estos pasajes sin hacer referencia a las Ideas. De hecho, si tuviéramos solamente el *Teeteto,* no sabríamos nada de esas entidades de existencia separada e inmutable de las que Platón nos ha hablado en otras obras.

En relación con ello, sin embargo, es preciso tener en cuenta el contenido de la digresión que aparece en el contexto de esta primera definición (172c-177c). Se habla en ella de las diferencias que separan a los filósofos de los oradores profesionales. Esta digresión podría tener un motivo biográfico y apologético, que enlazaría muy bien con la conversación inicial de Euclides y Terpsión, por una parte, y con las palabras finales de Sócrates, por otra. Allí Euclides, en efecto, nos recuerda que Sócrates conoció a Teeteto poco antes de su muerte y, en las últimas palabras del diálogo, se hace referencia a la acusación que ha sido

[25] Cf., por ej., COOPER, «Plato on Sense Perception...», págs. 123 y sigs.; CROMBIE, *Análisis...*, II, págs. 21-2, y W. BONDESON, «Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's *Theaetetus*», *Phronesis* (1969), 114 y sigs.

presentada contra él. La digresión enlazaría, pues, con ambas alusiones para mostrar la precaria existencia del filósofo en un mundo que está dominado por fuerzas irracionales a las que él permanece ajeno.

Pero eso no es todo, porque la digresión aparece líneas más abajo de haber aludido a la posibilidad de que la justicia y la piedad no tengan una realidad propia y estén sujetas al flujo constante de las cosas y al criterio particular de los individuos o de los Estados. Después de haber quedado planteada dicha posibilidad, esta sección hace referencia a un «lugar que se mantiene limpio de todo mal» (177a), y, según nos dice Sócrates (176a-b), es menester huir de este mundo de aquí en el que residen los males, para alcanzar el más allá donde habitan los dioses. ¿No hay, entonces, aquí una clara alusión al mundo de las formas, en relación con el cual vive el filósofo su existencia? A éste, efectivamente, le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y sólo le interesa saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya (174b), de la misma manera que deja a un lado el mundo de los agravios y las disputas personales para preguntarse por la justicia y la injusticia en sí mismas (175c). Estos textos parecen, desde luego, una alusión clara al mundo de las Formas cuyo ser inmutable está por encima del subjetivismo relativista de la percepción sensible. También es verdad que tales expresiones podrían interpretarse sin hacer mención alguna de la teoría de las Ideas [26]. Ahora bien, el tono general de la digresión, como

[26] Cf., por ej., ROBINSON, «Forms...», págs. 6 y sigs., y MCDWELL, *Plato...*, págs. 174 y sigs. El lector encontrará una crítica de la tesis de Robinson en R. HACKFORTH, «Platonic Forms in the *Theaetetus*», *Class. Quart.* (1957), 53-54.

dice Guthrie [27], nos asegura que la enseñanza del *Fedón*, la *República*, el *Banquete* y el *Fedro* no ha sido abandonada. Por ello, si esta sección no es puramente incidental y viene exigida por la estructura de la obra, las cosas no pueden quedar como estaban después de ella. Platón ha dejado entrever que existe otro mundo y que el objeto de los procesos perceptivos, dentro de cuyo ámbito puede tener validez la tesis de Protágoras, no son la última palabra acerca de la realidad ni, por consiguiente, acerca del saber.

## 5. *La segunda definición del saber*

El saber no radica en las impresiones sensibles, sino en el razonamiento que nos permite alcanzar el ser y la verdad (186d). Ésta es la conclusión a la que se ha llegado en la discusión de la primera definición. El saber ha de consistir en una actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es (187a). Ello exige que Teeteto proponga una nueva definición que sitúe el saber en el dominio del pensamiento reflexivo. Ésta consiste en decir (187b) que es saber la opinión verdadera.

Sócrates no hace, sin embargo, un examen inmediato de la definición, ya que, al aparecer el tema de la opinión, se presenta un problema que le sume habitualmente en la perplejidad. Se trata de averiguar cómo es posible la opinión falsa. Con ello llegamos a una parte que ocupa una gran extensión (187d-200d) dentro del diálogo y que, por su carácter aporético, presenta también numerosos problemas de interpretación.

Sócrates hace cinco propuestas en su intento de explicar la opinión falsa. La primera de ellas (187e-188c) está

---

[27] GUTHRIE, *A History...*, pág. 91, ed. esp., pág. 104.

basada en un planteamiento típicamente sofístico que formula un dilema en términos absolutos y excluyentes: no hay otra posibilidad más que saber o no saber (188a). Pero de esta forma no es posible entender la opinión falsa, porque el que conoce algo no puede confundirlo con lo que no conoce, ni lo que no conoce con lo que conoce. De aquí que, en el segundo intento (188c-189b), se cambie el punto de vista para pasar del ámbito del saber y el no saber al del ser y el no ser. El planteamiento tiene reminiscencias eleatas, porque toma el ser y el no ser en un sentido único y absoluto, en los mismos términos en que Protágoras había formulado anteriormente la imposibilidad de la opinión falsa (167a-b). Pero lo fundamental, a nuestro juicio, es la asimilación del acto de opinar con el de ver o tocar. Al producirse esta asimilación y al no distinguir el sentido existencial y el sentido que tiene el no ser como diferencia, como hará finalmente el *Sofista* (260a-264b), Sócrates no puede explicar cómo tiene lugar la opinión falsa. Efectivamente, de la misma manera que el que ve una cosa, ve una cosa que es, el que opina, tiene que opinar lo que es, porque, si opina lo que no es, en realidad opina sobre nada y el que opina sobre nada no opina en absoluto.

En el tercer ensayo llevado a cabo por Sócrates (189b-190e), se dice que la opinión falsa debe ser una opinión en la que tomamos erróneamente una cosa por otra. El reconocimiento del carácter proposicional que tiene la opinión representa en esta ocasión un avance notable, pues ésta queda definida como un discurso que el alma tiene consigo misma, gracias al cual adquiere una resolución y se decide a afirmar o negar (189e-190a). Sin embargo, esto no nos llevará demasiado lejos, ya que el tema sigue planteado en esos términos absolutos en los que no hay más posibilidad que saber o no saber. De esta manera, quien

opina de dos cosas presentes en su pensamiento, no puede opinar que la una sea la otra y quien opina solamente acerca de una y desconoce la otra, tampoco puede confundir la una con la otra, porque, en ese caso, estaría obligado a aprehender algo que no tiene en el pensamiento.

Ante esta perplejidad, Sócrates hace dos nuevos intentos, que dejan a un lado el dilema típicamente sofístico de los ensayos anteriores y procuran buscar otros sentidos del término «saber» que vayan más allá de la simplicidad del esquema inicial. El primero de ellos nos presenta una imagen de la mente como una tablilla de cera en la que quedan grabadas las impresiones provenientes de la percepción. Esta imagen permite que puedan considerarse los casos que antes habían quedado excluidos (188a), es decir, el aprendizaje, la memoria y el olvido (191c-e). Ahora sí es posible comprender que uno pueda confundir lo que conoce, unas veces, con lo que conoce y, otras veces, con lo que no conoce. Sócrates expone los casos en los que no puede darse el error (192a-c) y aquellos en los que es posible (192c-d). Éstos acontecen en el acto de poner en correspondencia una impresión presente con una huella de las que se conservan en la tablilla de cera. La opinión falsa aparece, pues, en las ocasiones en las que se da un error de enlace entre la percepción y el pensamiento (193b-194). Hay veces en que el proceso de asociar las impresiones y las improntas que les corresponden se lleva a cabo adecuadamente y veces en que no, y entonces se produce el error. Sin embargo, el esquema se revela excesivamente simple, porque sólo da razón de los casos en los que hay un error de reconocimiento, pero no sirve para entender aquellos en los que no hay presente ningún proceso perceptivo. Los errores cometidos en el dominio de los números, cuando los consideramos abstractamente y sin relación alguna con

los objetos de la percepción (195e-196a), revelan que la opinión falsa no puede consistir solamente en una discrepancia entre el pensamiento y la percepción, que es el único caso considerado en la imagen de la tablilla de cera.

El último intento (197b-200c) toma como punto de partida la diferencia entre un sentido potencial y otro actual del saber. También esta distinción permite reconocer la existencia de otras posibilidades más allá del dilema inicial. Tiene que ser posible un sentido del término saber que permita de alguna manera la posibilidad de la opinión falsa sin caer en la contradicción de no saber uno lo que sabe (199a-b). Sócrates recurre ahora a una nueva imagen. Se trata, en esta ocasión, de una pajarera, llena de aves que uno posee siempre, una vez que las ha introducido allí, pero que no las tiene hasta que las apresa de nuevo. Este receptáculo representa de nuevo la mente y, aunque está vacío cuando somos niños [28], se va llenando con los saberes que vamos adquiriendo. Pero, al intentar apresar uno que poseemos en la mente, sin tenerlo inmediatamente presente, es decir, en el momento de recordarlo, podemos caer en el error y atrapar otro en lugar del que queríamos coger.

Esta última hipótesis tiene, sin embargo, como las anteriores, serios inconvenientes. Pues es extraño, opina Sócrates (199d), que quien tiene el saber relativo a algo, desconozca esto, no por su ignorancia, sino por su propio saber. Como lo es también que podamos confundir dos cosas, si se da el caso de que tenemos conocimiento de ambas (199d). Parece, en consecuencia, que, con la distinción entre tener y poseer el saber relativo a algo, no superamos el problema inicial. Si tenemos ante nuestra mente

[28] Cf. 197e. Si Platón mantiene en el momento en que escribe el *Teeteto* su teoría de la *anámnēsis,* esto sería una prueba más de que la metáfora de la pajarera no representa sus puntos de vista sobre la cuestión.

el objeto en cuestión, ¿cómo podríamos confundirlo con otro que igualmente conocemos? Tal vez haya en la pajarera, dice Teeteto (199e), ignorancias junto a saberes y consista el error en coger la ignorancia relativa a algo, en lugar del saber que a esto mismo le corresponde. Pero esta propuesta nos conduce a los mismos casos que fueron rechazados ya anteriormente (200b).

La indagación ha constituido, por consiguiente, un fracaso que Sócrates interpreta (200c-d) como un castigo impuesto por la forma de argumentar que han llevado a cabo, intentando averiguar qué es la opinión falsa, antes de investigar qué es el saber. Una vez más, nos encontramos con la dificultad de interpretar el sentido aporético que es característico del *Teeteto*. Para Cornford, la aporía sólo puede entenderse porque Platón ha excluido deliberadamente las Formas con objeto de mostrarnos la imposibilidad de resolver el problema sin el concurso de ellas [29]. Otros autores [30], sin embargo, ven la causa del fracaso en la adopción de un modelo erróneo en la concepción del pensamiento, el cual aparece tanto en el caso de la tablilla de cera, como en el de la pajarera, como una especie de sensación desprovista de órganos que aprehende el objeto en un acto cuasi prensil. La solución de estas paradojas vendrá en el *Sofista*, no porque aquí intervengan las Formas, sino porque en él, de acuerdo con estos autores, se ha cambiado el punto de vista y se insiste en el carácter proposicional y lógico simbólico del pensamiento.

Pero el hecho es, como ha indicado Bondeson [31], que Platón rechaza las hipótesis que han sido propuestas y,

---

[29] Cf., CORNFORD, *La teoría platónica...*, págs. 110-11.

[30] Cf., por ejemplo, ROBINSON, «Forms...», págs. 25 y sigs.

[31] BONDESON, «Perception...», pág. 121. Cf. también G. FINE, «False Belief in the *Theaetetus*», *Mind* (1979), 70 y sigs.

si lo hace, es porque tiene alguna idea del problema que representan. De acuerdo con esta opinión, el *Teeteto* debe ser entendido como una reducción al absurdo de la concepción del saber que subyace a esas metáforas y como una indicación de que hay que aceptar la doctrina de carácter proposicional que defiende el *Sofista*[32].

Examinadas las diversas hipótesis propuestas sin éxito alguno, la discusión retorna al examen de la definición que había enunciado Teeteto. Pero la posibilidad de que el saber sea opinión verdadera queda rápidamente descartada (201a-201c) con el ejemplo proporcionado por el arte que cultivan oradores y abogados. El *Gorgias* (454e) ya había indicado que la retórica es capaz de persuadir sin transmitir el saber correspondiente al objeto acerca del cual persuade. Persuadir consiste en hacer que otros adquieran una opinión determinada (201b). Pero, en el caso de los jueces, esta opinión es acerca de algo que uno sólo puede saber si lo ha presenciado y, sin embargo, esto no impide que ellos se formen una opinión verdadera sobre el caso en cuestión, lo cual demuestra que uno puede tener opiniones verdaderas de algo acerca de lo cual no posee el saber correspondiente. La opinión verdadera y el saber no pueden, por consiguiente, ser lo mismo.

A propósito de los ejemplos utilizados aquí se ha suscitado la opinión de si Platón ha abandonado en el *Teeteto* la tesis defendida en la *República* de que el objeto del saber es diferente del que corresponde a la opinión[33]. El

---

[32] Cf. *Sofista* 259b-264b.

[33] W. Hicken sostiene que Platón parece dispuesto en el *Teeteto* a admitir el mundo sensible dentro del ámbito del saber, pues éste, en su opinión, consistiría en su razonamiento sobre nuestros *pathēmata* o impresiones sensibles. Cf. W. Hicken, «The Character and Provenance of Socrates' Dream in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1958), 140; Robinson,

caso del testigo ocular al que se hace referencia como ejemplo del saber es semejante al que se empleara en el *Menón* (97b) en relación con la persona que sabe el camino de Larisa. Uno puede formarse una opinión verdadera acerca del camino sin haberlo recorrido personalmente, de la misma manera que el juez no tiene el saber que solamente posee el que ha presenciado el hecho. Los dos casos parecen indicar que el saber puede tener el mismo objeto que la opinión. Pero, a nuestro modo de ver, los ejemplos sólo tienen el propósito de mostrar la carencia de fundamentos racionales de la que adolece la opinión verdadera respecto al saber. La *República* y el *Timeo* (27d-28a) se encargan de aclarar la cuestión. Si este último diálogo fuera posterior al *Teeteto,* su relación con el mismo, en lo que respecta a este punto, sería la misma que la de la *República* con el *Menón.* Pues Platón nos dice aquí muy claramente que el ser eterno es aprehendido por la inteligencia con un *lógos* y está siempre en el mismo estado, mientras que la opinión, acompañada de percepción y carente de *lógos,* tiene como objeto lo que deviene, perece y nunca es realmente. Y, más adelante (51d-e), se nos dice que si la intelección y la opinión son dos géneros distintos, existen en sí mismas y por sí mismas las Formas, que no pueden ser percibidas por nosotros y son sólo objeto de la inteligencia.

Ahora bien, una cuestión diferente es que la opinión verdadera pueda convertirse en saber con los requerimientos que sean precisos. No hay que olvidar que las Formas confieren inteligibilidad al mundo sensible y que, si no pudiera el filósofo alcanzar el saber de lo que el hombre común y corriente tiene sólo opinión, no se comprendería

---

«Forms...», pág. 5, y A. Rorty, «A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1972), 228.

qué sentido tiene todo el largo rodeo del que nos habla el libro VII de la *República*. Su finalidad no puede ser otra que proporcionar fundamentos racionales a las acciones y al conocimiento de las cosas, que para cualquier otra persona estarían basados en la mera opinión. Pero con esto entramos ya en el ámbito de la tercera definición.

## 6. *La tercera definición*

Teeteto propone ahora (201d) una nueva definición que, según dice, oyó en cierta ocasión. De acuerdo con ella, es saber la opinión verdadera que va acompañada de una explicación *(lógos)*. El *lógos* es, pues, un requisito indispensable del saber, pero la cuestión está ahora en distinguir qué es objeto del saber y qué no lo es, es decir, qué cosas tienen *lógos* y cuáles no lo tienen. Sócrates expone en este punto de la conversación (201d-206b), como si se tratara de un sueño, una teoría que distingue dos géneros de entidades: los primeros elementos de los que están compuestas todas las cosas y los complejos que se constituyen a partir de ellos. Los primeros carecen de explicación por su absoluta simplicidad y sólo se les puede atribuir el nombre que les corresponde a cada uno en particular. Los complejos, por el contrario, tienen explicación, pues los nombres de los elementos que los integran pueden combinarse entre sí y esta combinación es lo que constituye, en definitiva, la esencia de una explicación (202b). Así es que los elementos carecen de explicación y son incognoscibles, aunque sean perceptibles, mientras que los complejos son cognoscibles y expresables. Estos últimos pueden ser objeto de opiniones verdaderas, de tal manera que, cuando añadimos a ellas la explicación que les corresponde, alcanzamos la verdad sobre el objeto en cuestión. La definición pro-

puesta satisface así una de las condiciones esenciales del saber, pues quien no puede dar y recibir una explicación acerca de algo de lo que tenga opinión verdadera no puede decir que posee el saber relativo a ello (202c).

Sócrates presenta, sin embargo, una objeción contra la teoría que acaba de exponer. La cuestión es si puede ser verdaderamente cognoscible un complejo que está compuesto de elementos incognoscibles (203c). El problema puede expresarse en la forma de un dilema. El complejo es la suma de los elementos o una forma única que se produce en la síntesis de éstos. En el primer caso, quien conoce, por ejemplo, una sílaba, no tiene más remedio que conocer las letras que la componen. Ahora bien, si los elementos son incognoscibles, el complejo formado a partir de ellos será igualmente incognoscible. En el segundo caso, si el complejo es una forma única, será diferente de la mera suma de los elementos y tendrá, como ellos, una naturaleza simple e indivisible (205d). Es decir, tendrá la misma forma que los elementos, de manera que, por su absoluta simplicidad, carecerá de explicación y será tan incognoscible como ellos (205e). Por consiguiente, no puede admitirse que el compuesto sea cognoscible y expresable, si no lo son los elementos. La experiencia en el aprendizaje de las letras confirma, más bien, lo contrario (206a-b).

Los elementos son incognoscibles y carecen de explicación, de acuerdo con la teoría, por la absoluta simplicidad que ésta les atribuye. Ahora bien, a propósito de ello se ha suscitado la cuestión de si esta consecuencia es aplicable a la misma teoría platónica de las Formas, dada la simplicidad que Platón considera característica de las mismas [34]. En principio, habría que indicar que los elementos de que

---

[34] Cf. J. STENZEL, *Plato's Method of Dialectic*, Oxford, 1940, página 73, y RYLE, «Plato's *Parmenides*...», pág. 319.

se habla son perceptibles, mientras que las Formas son realidades que podemos aprehender sólo por medio del pensamiento. Pero a veces se ha dicho que la teoría tiene un carácter isomórfico, que permitiría su aplicación independientemente de la naturaleza sensible de los elementos [35]. En ese caso, si las Formas son entidades absolutamente simples que se aprehenden directamente en un acto de visión intuitiva, no se comprendería cómo es posible construir el saber a partir de ellas, ni la posibilidad de dar razón que va unido al mismo.

Los autores que admiten la existencia del problema en relación con las Formas no se ponen de acuerdo, sin embargo, en la solución del mismo. Robinson [36] pensó que la teoría mostraba la necesidad de que ciertas entidades carentes de *lógos* fueran cognoscibles. Pero en ello no le acompañan, desde luego, la mayoría de los comentaristas. La exposición y la crítica de esta teoría parece, más bien, una reducción al absurdo con la intención de mostrar que no es posible el conocimiento de lo complejo sobre la base de entidades absolutamente simples e incognoscibles. Ahora bien, con esto no hacemos sino mostrar los problemas que ello suscita. El primero es si las ideas son entidades absolutamente simples, como parece indicar el lenguaje utilizado por Platón en los diálogos anteriores [37]. Y si no lo son y hay entre ellas múltiples relaciones, que hacen imposible el conocimiento separado de cada una, la cuestión es si podrían ser conocidas en un acto de contemplación intuitiva. Algunos autores [38] han sostenido que Pla-

---

[35] Cf. RORTY, «A Speculative Note...», pág. 236.

[36] ROBINSON, «Forms...», pág. 15.

[37] Cf. HICKEN, «Knowledge...», pág. 50.

[38] Cf. R. C. CROSS, «Logos and Forms in Plato», *Mind* (1954), 433-450; HICKEN, «Knowledge...», pág. 53, y BONDESON, «Perception...», páginas 114 y sigs.

tón está abandonando la concepción del conocimiento por aprehensión directa que va asociada a su teoría de la *anámnēsis* en diálogos anteriores. Es decir, estaría cambiando el modelo contemplativo del conocimiento por uno lógico dialéctico, donde el conocimiento de las Formas no podría desligarse de un proceso discursivo en el que tendría lugar la investigación de las múltiples relaciones potenciales que se dan entre ellas.

Ahora bien, en diálogos anteriores Platón no parece haber planteado que el pensamiento discursivo y el acto de contemplación intuitiva que lleva al conocimiento de la Forma sean términos excluyentes. En la *República* el Bien es, desde luego, objeto de contemplación [39], pero este acto, en el cual alcanza el conocimiento su Forma suprema, viene precedido de un largo rodeo de pensamiento discursivo y da lugar a una visión general (*eis sýnopsin,* 537a) que permite descender deductivamente a las consecuencias y entender el mundo de las Formas como un todo orgánicamente dependiente del principio último de la realidad. En la *República* y en el *Fedro* (247c-d), que representan la madurez del pensamiento platónico anterior al *Teeteto,* la concepción del conocimiento como contemplación intuitiva no se opone, pues, a la existencia de un proceso dialéctico que facilite el momento de la *anámnēsis.* Y al final de su vida, en la *Carta VII* (341c-d), Platón no parece haber cambiado de idea en relación a la naturaleza última del proceso gnoseológico.

El saber implica, efectivamente, la posibilidad de dar un *lógos* [40], pero depende, en última instancia, de un acto de contemplación intelectual que no puede ser sustituido

---

[39] Cf. *República* 518c, 533a.

[40] Cf. *Teeteto* 202c.

por un proceso discursivo de otra naturaleza. Con esto entramos, sin embargo, en la última parte del diálogo. Platón ha dicho repetidas veces que el *lógos* es un elemento esencial en el saber [41], y no parece haber abandonado esta posición en diálogos posteriores al *Teeteto* [42]. Ahora Sócrates cita tres posibles sentidos de *lógos* para examinar si alguno de ellos tiene la virtud de convertir una opinión verdadera en saber.

El primer significado del término es la manifestación verbal del pensamiento (206d). Pero ésta es una acepción demasiado general y, si el *lógos* al que se refiere la definición no fuera más que esto, la opinión verdadera no podría darse nunca con independencia del saber. El segundo sentido del término (207a) equivale a una enumeración de los elementos que constituyen lo que es objeto del saber. Podemos tener opinión verdadera, por ejemplo, de un carro, pero sólo podemos adquirir el saber relativo al mismo si conocemos todas y cada una de las piezas que lo componen. Sin embargo, a la mera enumeración le falta la infalibilidad, que es uno de los requisitos indispensables del saber. Es posible, por ejemplo (207d-208a), que una persona sea capaz de enumerar las letras de «Teeteto» y, no obstante, le atribuya luego elementos diferentes a una de las sílabas que pertenecen a este nombre, cuando la encuentre en una palabra diferente. Esto demuestra que la mera enumeración no se eleva *todavía por encima de la opinión*, ya que carece del fundamento racional que habría impedido atribuir a dos complejos iguales elementos diferentes.

El tercer sentido del término *lógos* (208c) hace referencia a la posibilidad de decir la característica por la que

---

[41] Cf. *Menón* 97e; *Fedón* 76b; *Banquete* 202a; *República* 510c, 531e, 533b, 534b.

[42] Cf. *Filebo* 62a.

un objeto se diferencia de todos los demás. Pero Sócrates encuentra que la diferencia que distingue a una cosa de las demás debe estar ya incluida en la opinión que tenemos de ella (209a-d), pues, de otra forma, no tendríamos presentes en nuestra mente los rasgos que identifican, por ejemplo, a Teeteto, cuando opinamos acerca de él. Por otra parte, la definición del saber se convertiría en una definición puramente circular, ya que equivaldría a decir que es opinión verdadera acompañada del saber relativo a la diferencia de cualquier otra cosa, con lo cual aparecería el *definiendum* en la definición.

Examinados los tres significantes del término, sin que satisfagan los requesitos exigidos, se rechaza la última definición propuesta y el diálogo acaba aporéticamente. Pero se ha ganado esa conciencia de la propia ignorancia que es requisito indispensable para la búsqueda de la verdad (210c).

Hay autores para los que la aporía es aparente. Cornford [43], por ejemplo, estima que los tres sentidos del *lógos* hacen referencia únicamente a las cosas individuales y concretas, para mostrar que, sobre tales supuestos y en ausencia de las Formas, no es posible llegar a una definición del saber. Para otros, en cambio, el final del diálogo revela un estado genuinamente aporético [44]. Ahora bien, a nuestro juicio, como ha sido indicado numerosas veces [45], los sentidos del *lógos* mencionados aquí no tienen nada que ver con el significado que Platón le atribuye cuando

---

[43] CORNFORD, *La teoría platónica...*, pág. 147.

[44] Cf. HICKEN, «Knowledge...», pág. 49, y CROMBIE, *Análisis...*, II, pág. 123.

[45] Cf. H. F. CHERNISS, «The Philosophical Economy of the Theory of Forms», *Amer. Journ. Philol.* (1936), 445 y sigs.; HACKFORTH, «Platonic Forms», pág. 57, y GUTHRIE, *A History...*, pág. 119, ed. esp., pág. 132.

dice que el saber está necesariamente vinculado al mismo. En el *Menón* lo que convierte una opinión verdadera en saber es una explicación causal *(aitías logismós)*, cuyo último fundamento está en el recuerdo que el alma posee de realidades trascendentes [46]. Y en el *Fedón* se nos dice que el alma ha de refugiarse en los *lógoi* para encontrar la verdad de las cosas. Con ello se hace referencia a una explicación de carácter teleológico (97b-98b), de la misma manera que en la *República* la capacidad de dar un *lógos*, característica del dialéctico (534b), depende en última instancia del conocimiento del Bien. También en el *Timeo* (51e) encontramos la tesis de que la intelección y la opinión verdadera son dos cosas diferentes, pues la primera se produce por medio de la enseñanza y va acompañada de un *lógos* verdadero, mientras que la segunda se produce gracias a la persuasión y es carente de *lógos*.

Para que pudiéramos decir que Platón ha abandonado en el *Teeteto* la idea de que el saber está ligado al *lógos*, tendría que haber mencionado ese otro sentido del término al que hacen referencia los diálogos anteriores. El que ha superado el ámbito de la mera opinión puede dar una explicación de la que ésta carece. Ahora bien, otra cuestión diferente es que el saber no sea más que *lógos*. En este sentido, y a pesar de lo dicho en algunos pasajes [47], Platón parece pensar que el saber, en su forma suprema, es una aprehensión inmediata de realidades trascendentes, que, en última instancia, está más allá de un proceso discursivo de pensamiento. En la *Carta VII*, por ejemplo, el *lógos* es uno de los elementos necesarios en el proceso que conduce al saber (342b) y, sin embargo, según se nos dice allí,

[46] Cf. *Menón* 98a.

[47] Cf. *República* 534b-c.

a la realidad que constituye su objeto sólo puede llegarse como resultado de una prolongada intimidad con el problema, cuando «de repente, como si brotara una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma» [48].

## NOTA SOBRE EL TEXTO

Hemos seguido el texto de la edición de J. Burnet, *Platonis Opera,* vol. III, Oxford, 1902 (reimpr., 1977), a excepción de unos cuantos pasajes que indicaremos a continuación. Por otra parte, nos han sido de gran utilidad la edición de A. Diès y las traducciones de F. M. Cornford y J. H. McDwell, que citamos en la Bibliografía.

| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| 167b1 | πονηρᾶς | πονηρᾷ (ALDINA). |
| 167b2 | χρηστὴ | χρηστῇ (W). |
| 171b4 | ἑαυτοῖς | ἑαυτοὺς (W). |
| 176a1 | [ἀληθῆ] | sin corchetes. |
| 183b4 | οὐδ' οὕτως | οὐδ' ὅπως (BT). |
| 201c5 | καὶ δικαστήρια | κατὰ δικαστήρια (JOWETT). |
| 205d1 | τοῦ | τό (BONITZ). |

[48] Cf. *Carta VII* 341c-d. La tesis de que el saber en Platón es una aprehensión inmediata de realidades que están más allá del *lógos* aparece en diversos autores. Cf., por ej., HACKFORTH, «Platonic Forms...», 58; R. S. BLUCK, «Logos and Forms in Plato: A Reply to Prof. Cross», *Mind* (1956), 522-529, y «Knowledge by Acquaintance in Plato's *Theaetetus*», *Mind* (1963), 259-263; GUTHRIE, *A History...*, pág. 120, trad. esp., pág. 133.

## BIBLIOGRAFÍA SELECTA

R. S. Bluck, «Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross», *Mind* (1956), 522-529.

—, «Knowledge by Acquaintance in Plato's *Theaetetus*», *Mind* (1963), 259-263.

W. Bondeson, «Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's *Theaetetus*», *Phronesis* (1969), 111-122.

M. S. Brown, «*Teaetetus*: Knowledge as Continued Learning», *Journ. Hist. Philos.* (1969), 359-379.

M. F. Burnyeat, «The Material and Sources of Plato's Dream», *Phronesis* (1970), 101-122.

H. F. Cherniss, «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965 (reimpr., 1968), págs. 339-378.

J. M. Cooper, «Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186», *Phronesis* (1970), 123-146.

F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, trad. esp., Buenos Aires, 1968.

I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. esp., 2 vols., Madrid, 1979.

R. C. Cross, «Logos and Forms in Plato», *Mind* (1954), 433-450.

A. Diès, *Platon, Oeuvres Complètes*, vol. VIII/2, París, Les Belles Lettres, 1967 (ed. 1926).

G. Fine, «False Belief in the *Theaetetus*», *Mind* (1979), 70-80.

P. Friedländer, *Plato*, vol. III: *The Dialogues, Second and Third Periods*, trad. ingl., Princeton, 1969.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978 (trad. esp., Madrid, Gredos, 1992).

R. Hackforth, «Platonic Forms in the *Theaetetus*», *Class. Quart.* (1975), 53-8.

—, «Notes on Plato's *Theaetetus*», *Mnemosyne* (1957), 128-40.

D. W. HAMLYN, «Forms and Knowledge in Plato's *Theaetetus:* A Reply to Mr. Bluck», *Mind* (1957), 547.

W. HICKEN, «Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*», *Journ. Hel. Stud.* (1957), 48-53.

—, «The Character and Provenance of Socrates' Dream in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1958), 126-145.

J. H. MCDWELL, *Plato, Theaetetus,* Oxford, 1973.

D. K. MODRAK, «Perception and Judgement in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1981), 35-54.

G. E. L. OWEN, «The Place of the *Timaeus* in Plato's *Dialogues*», en R. E. ALLEN (ED.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965 (reimpr., 1968), págs. 313-238.

R. ROBINSON, «Forms and Error in Plato's *Theaetetus*», *Philos. Rev.* (1950), 3-30.

A. O. RORTY, «A Speculative Note on some Dramatic Elements in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1972), 227-238.

A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work,* Londres, Methuen, 1926 (reimpr., 1978).

F. C. WHITE, «*Hôs epistḗmē oûsa,* A Passage of Some Elegance in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1973), 219-226.

A. VALLEJO CAMPOS

# TEETETO

EUCLIDES, TERPSIÓN [1]

## PRÓLOGO

EUCLIDES. — ¿Hace poco, Terpsión, que has llegado del campo o hace mucho? 142a

TERPSIÓN. — Hace ya algún tiempo. Es más, te estuve buscando por el ágora y me extrañaba no poder encontrarte.

---

[1] Euclides y Terpsión pertenecían al círculo de amigos íntimos de Sócrates. Ambos estaban presentes en el momento de su muerte (cf. *Fedón* 59c). Esta parte prologal con la que nos ha sido transmitido el diálogo (para la existencia de un Prólogo distinto de éste, cf. nuestra Introducción), es probablemente también un homenaje a Euclides, con quien Platón y otros amigos de Sócrates buscaron refugio después de la muerte de éste, acaecida en el año 399. De Terpsión no sabemos nada más, ya que Platón no vuelve a mencionarlo. Con relación a Euclides, las fuentes no proporcionan tampoco mucha información, sobre todo en lo que se refiere a su doctrina filosófica. Sostuvo la unidad del bien y fundó una escuela en Mégara, su ciudad de origen, que heredó la influencia eleata de su pensamiento. Parece haber transmitido, igualmente, a sus seguidores el interés que tenía por la argumentación en sentido abstracto y el método filosófico, hasta tal punto que los «megareos» llegaron a constituir un estilo de pensamiento cercano a la erística e interesado especialmente por la lógica y el estudio de las paradojas del lenguaje. DIÓGENES LAERCIO (II 108) le atribuye seis diálogos.

EUC. — Es que no estaba en la ciudad.

TER. — ¿Dónde estabas?

EUC. — Cuando bajaba al puerto me encontré con Teeteto [2], al cual lo llevaban desde el campamento que hay en Corinto a Atenas [3].

TER. — ¿Vivo o muerto?

b EUC. — Vivo, pero a duras penas, pues está muy grave a causa de ciertas heridas y, sobre todo, por haber contraído la enfermedad que se ha originado en el ejército.

TER. — ¿Te refieres a la disentería?

EUC. — Sí.

TER. — Es lamentable que esté en peligro la vida de un hombre como éste.

EUC. — Es una bella y excelente persona, Terpsión. Precisamente hace poco he estado oyendo a unos que elogiaban vehementemente su comportamiento en la batalla.

TER. — Eso no tiene nada de particular; mucho más sorprendente sería que hubiese ocurrido lo contrario.
c Pero, ¿cómo es que no se quedó en Mégara?

EUC. — Tenía prisa por estar en casa. Yo mismo le rogué y le aconsejé que lo hiciera, pero no quiso. Así es que lo acompañé y luego, al regresar, recordé con admiración lo que Sócrates había profetizado acerca de él,

---

[2] Teeteto, que da nombre a este diálogo, llegó a ser un insigne matemático ateniense. Compañero de Platón en la Academia, fue el creador de la geometría de los sólidos y el primero en llegar a una teoría de las magnitudes inconmensurables. Cf. G. C. FIELD, *Plato and other Companions of Socrates,* Londres, 1930, pág. 40. M. S. Brown, que ha estudiado la contribución de Teeteto a la geometría de Euclides, atribuye a su obra una influencia importante en el pensamiento de Platón. Cf. M. S. BROWN, «Theaetetus: Knowledge as Continued Learning», *Journ. Hist. Philos.* (1969), 359-379.

[3] Sobre la batalla de Corinto, cf. nuestra Introducción.

como de tantas otras cosas. De hecho, me parece que lo conoció un poco antes de su muerte, cuando Teeteto era todavía un adolescente, y, en cuanto tuvo oportunidad de tratarlo y conversar con él, quedó muy admirado de las cualidades naturales que poseía. Cuando fui a *d*
Atenas, me contó lo que habían discutido y, desde luego, era digno de oír. Según decía Sócrates, no tenía más remedio que llegar a ser una persona de renombre, si llegaba a la madurez.

TER. — Y, al parecer, dijo la verdad. Pero, ¿de qué hablaron? ¿Podrías contarme la conversación?

EUC. — No, por Zeus, no sería capaz de contarlo así, de memoria, pero, al llegar a casa, escribí lo que recorda- 143*a*
ba y luego, en mis ratos de ocio, continuaba con ello a medida que me iba acordando. Además, siempre que iba a Atenas, le preguntaba a Sócrates lo que había olvidado y, cuando llegaba aquí, hacía las correcciones oportunas. De esta manera más o menos es como escribí toda la conversación.

TER. — Es verdad. Ya te he oído decir esto antes y, ciertamente, siempre he querido que me mostraras lo que habías escrito, pero lo he venido aplazando hasta ahora. Mas, ¿qué nos impide repasarlo todo en este momento? Yo, al menos, que vengo del campo, necesito descansar.

EUC. — También yo, por cierto, he acompañado a Tee- *b*
teto hasta Erineo, de manera que no me vendría mal tomar un descanso. Vamos, pues. Además, mi esclavo nos leerá mientras descansamos.

TER. — Tienes razón.

EUC. — Aquí tienes el libro, Terpsión. Ahora bien, al escribir la conversación, no la expongo como Sócrates cuando me la contó a mí, sino como él mismo dialogaba con los que había tenido lugar la discusión. Éstos, según dijo,

c eran Teodoro [4], el geómetra, y Teeteto. Así es que, para evitar en la transcripción la molestia de ir intercalando las fórmulas que acompañan las afirmaciones de Sócrates, tales como «yo decía» o «yo dije», o las del que contestaba, como «asintió» o «no estuvo de acuerdo», escribí el relato tal y como Sócrates conversaba con ellos, suprimiendo esas expresiones.

TER. — Nada tengo que objetar, Euclides.

EUC. — Pues bien, niño, coge el libro y lee.

SÓCRATES, TEODORO, TEETETO

d SÓCRATES. — Si me preocupara más, Teodoro, por lo que ocurre en Cirene, te preguntaría por sus asuntos y por la gente de allí, a ver si hay jóvenes que se dediquen a la geometría o a otros estudios filosóficos. Pero, en este momento, tengo menos amistad con ellos que con los de aquí, y me interesa más saber cuáles de nuestros jóvenes pueden llegar a convertirse en hombres de bien. Pues esto lo averiguo yo mismo, en cuanto me es posible, y puedo preguntar a otras personas con las que veo que nuestros jóvenes están deseosos de relacionarse. En cuanto a ti, no son pocos, ciertamente, los que frecuentan tu compañía
e y, desde luego con toda justicia. Eres digno de ello por varias razones y, especialmente, por tu conocimiento de

[4] Teodoro de Cirene, maestro de Teeteto y probablemente de Platón, representa en el diálogo, como ha visto P. FRIEDLÄNDER (*Plato*, vol. III: *The Dialogues, Second and Third Periods*, trad. ingl., Princeton, 1969, págs. 149-150), la existencia de un dominio, como el de las matemáticas, «que contradice todos los intentos de disolver el saber y sus objetos en un flujo indefinido». Su presencia es una garantía de que existe el saber, aunque el diálogo no consiga esclarecer su naturaleza.

la geometría. De manera que si conoces a alguno con el que merezca la pena conversar, me gustaría saberlo.

TEODORO. — Pues mira, Sócrates, he conocido a un chico de vuestra ciudad que merece, sin lugar a dudas, que se hable de él, y a ti te valdrá la pena prestar atención a lo que te voy a decir. Si fuese bello, tendría miedo de expresarme con vehemencia para no dar la impresión de que estoy enamorado de él. Sin embargo, no es bello —y no te enfades conmigo—, pero el caso es que se parece a ti, porque tiene la nariz chata y los ojos prominentes, aunque en él estos rasgos están menos acentuados. Por eso es por lo que hablo sin miedo alguno. Puedes estar seguro de que nunca he conocido a nadie que estuviera dotado 144*a*
de unas cualidades naturales tan admirables, y he conocido a mucha gente. Que sea listo como pocos y que se distinga, a la vez, por su afabilidad, además de tener un carácter extraordinariamente viril, es algo que yo no creía que pudiera darse ni veo que se dé en la actualidad [5]. En general, los que son agudos y sagaces como éste y tienen buena memoria, también son propensos a dejarse llevar por sus pasiones, se precipitan como naves sin lastre y tienen más de locura que de valor. En cambio, los que son *b*
más graves son siempre lentos en el aprendizaje y se olvidan con facilidad. Pero él se aplica a sus estudios e investigaciones con una facilidad segura y eficaz, y procede con la misma suavidad con la que fluye silenciosamente el aceite, de tal manera que sorprende cómo lleva a cabo todas estas cosas a tal edad.

SÓC. — Eso es una buena noticia. Pero, ¿de qué ciudadano es hijo?

---

[5] Esta armonía de cualidades opuestas es la misma que PLATÓN le atribuye en la *República* a los filósofos que están destinados a gobernar (cf. *República* 485a ss.).

Teod. — He oído su nombre y, sin embargo, no me
c acuerdo. Pero es el que está en medio de esos que vienen hacia acá. Hace poco tanto él como sus compañeros se estaban untando aceite en el exterior del estadio. Ahora me parece que han terminado y vienen aquí. Mira a ver si lo conoces.

Sóc. — Sí que lo conozco, es el hijo de Eufronio de Sunio, un hombre que es, amigo Teodoro, como tú has descrito a éste. Tenía, además, buena fama y, ciertamente, dejó una buena fortuna. Pero el nombre de este chico no lo sé.

d Teod. — Se llama Teeteto, Sócrates. Me parece que su fortuna ha sido dilapidada por ciertos tutores. También en la liberalidad con que dispone de su riqueza es admirable, Sócrates.

Sóc. — La descripción que me das de él no es otra que la que corresponde a un noble varón. Llámalo y dile que se siente a mi lado.

Teod. — Ahora mismo. Teeteto, ven aquí junto a Sócrates.

Sóc. — Muy bien, Teeteto, así podré examinar cómo es mi propio rostro, pues Teodoro dice que me parezco
e a ti. Pero supón que tuviéramos cada uno una lira y dijera él que están semejantemente afinadas, ¿le creeríamos sin más o intentaríamos averiguar si lo dice porque es músico?

Teet. — Intentaríamos averiguarlo.

Sóc. — ¿No es verdad que lo creeríamos si comprobáramos que los posee, y, en caso contrario, le retiraríamos nuestra confianza?

Teet. — Sí.

Sóc. — En este caso, creo yo, si nos interesa la seme-
145a janza de nuestro rostro, hay que averiguar si tiene conocimientos de pintura o no.

TEET. — Eso me parece a mí.

SÓC. — Entonces, ¿es pintor Teodoro?

TEET. — Que yo sepa no lo es.

SÓC. — ¿Tampoco es geómetra?

TEET. — Eso sí que lo es, sin lugar a dudas, Sócrates.

SÓC. — ¿No tiene también conocimientos de astronomía, cálculo y música y de todo cuanto atañe a la educación?

TEET. — A mí me parece que sí.

SÓC. — Entonces, si dice que somos semejantes con relación a alguna parte de nuestro cuerpo, aunque nos elogie o nos censure, no merece la pena que le prestemos atención.

TEET. — Quizás no.

SÓC. — Pero, ¿y si elogiara el alma de alguno de los b
dos por su virtud y sabiduría? ¿No le valdría la pena al que oyera tales elogios preocuparse por examinar atentamente al que ha sido objeto de ellos, y a éste poner todo su esfuerzo en mostrarse abiertamente a sí mismo?

TEET. — Desde luego que sí, Sócrates.

SÓC. — Pues bien, querido Teeteto, eso es lo que debemos hacer ahora, tú, mostrarte a ti mismo, y yo, examinarte. Debes saber que Teodoro ha elogiado ante mí a mucha gente, tanto extranjeros como atenienses, pero nunca ha elogiado a nadie como te estaba elogiando a ti hace un momento.

TEET. — Eso estaría muy bien, Sócrates. Pero mira no vaya a ser que lo dijera en broma. c

SÓC. — Ese no es el estilo de Teodoro. Pero no rehúses tú lo que hemos convenido con el pretexto de que hablaba en broma, y así no tendrá él que hacer una declaración bajo juramento, pues, en cualquier caso, nadie va a acusarlo por perjurio. Vamos, ten confianza y permanece fiel a nuestro acuerdo.

TEET. — Bueno, tendrá que ser así, si ésa es tu opinión.

SÓC. — Dime, pues: ¿aprendes tú geometría con Teodoro?

TEET. — Sí.

d SÓC. — ¿Aprendes también astronomía, armonía y cálculo?

TEET. — Ciertamente, en eso pongo mi esfuerzo.

SÓC. — También yo, hijo mío, aprendo de él y de todos aquellos a los que considero entendidos en estas materias. Sin embargo, aunque estoy satisfecho en relación con lo demás, tengo una pequeña dificultad que me gustaría investigar contigo y con los que están aquí. Dime: ¿no consiste el aprender en llegar a ser más sabio en lo que uno aprende?

TEET. — Claro que sí.

e SÓC. — Los sabios, creo yo, son sabios por la sabiduría [6].

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿Y difiere esto en algo del saber? [7].

---

[6] El término *sophía* designa aquí, según ha visto R. Hackforth, la habilidad técnica del experto que se fundamenta en el saber. Cf. R. HACKFORTH, «Notes on Plato's *Theaetetus*», *Mnemosyne* (1957), 128. FRIEDLÄNDER (*Plato*, III, pág. 151), sin embargo, interpreta la identificación de *epistêmē* y *sophía* como una prueba de que PLATÓN no está pensando en una rama particular del saber, sino en la más alta de las disciplinas científicas (cf. *República* 429a).

[7] Traducimos siempre *epistêmē* por «saber», salvo en aquellos casos en los que la construcción sintáctica exige el uso del verbo conocer. Platón no establece la distinción que existe en castellano entre saber y conocer, o la francesa entre *savoir* y *connaître*. Algunos autores (cf. D. W. HAMLYN, «Forms and Knowledge in Plato's *Theaetetus:* A reply to Mr. Bluck», *Mind* [1957], 547) han querido ver en el *Teeteto* una diferencia entre *gnôsis* y *epistêmē*, que no existe en diálogos anteriores. Pero, como observa W. K. C. GUTHRIE (*A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1979, pág. 67, n. 3, ed. esp. cit., pág. 80, n. 76), Platón

TEET. — ¿El qué?

SÓC. — La sabiduría. ¿No somos sabios en aquellas cosas que sabemos?

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — ¿No son, entonces, lo mismo el saber y la sabiduría?

TEET. — Sí.

SÓC. — Pues bien, esto es lo que me deja perplejo: no soy capaz de comprender adecuadamente por mí mismo qué es realmente el saber. ¿Seríamos capaces de contestar 146a
a esta pregunta? ¿Qué decís? ¿Quién de nosotros será el primero en hablar? Si alguien se equivoca y siempre que alguien se equivoque, se sentará y «será el burro», como dicen los niños cuando juegan a la pelota. Por el contrario, el que quede a salvo del error, será el rey y podrá ordenarnos que contestemos a las preguntas que él quiera. ¿Por qué calláis? ¿No será, Teodoro, que me estoy portando con rudeza por el amor que tengo a los razonamientos? ¿Es que me estoy dejando llevar por mi afán de haceros conversar y de que lleguéis a tener relaciones amistosas y afables los unos con los otros?

TEOD. — No podría decirse de ningún modo, Sócrates, b
que eso sea rudeza. Es más, debes animar a uno de estos jóvenes a contestar tus preguntas. Yo no estoy acostumbrado a este tipo de discusión y tampoco tengo ya edad para acostumbrarme. En cambio, a ellos les sería muy conveniente y, además, podrían hacer muchos progresos, pues en realidad a la juventud le es posible hacer progresos en todo. No sueltes a Teeteto, sigue como comenzaste y pregúntale.

---

utiliza tanto *eidénai* y *epístasthai, como gignṓskein* para designar el mismo tipo de saber por familiarización o aprehensión directa.

SÓC. — Escucha, pues, Teeteto, lo que dice Teodoro,
c a quien no creo que quieras desobedecer. Además, no está bien que en estas cosas quien es más joven haga caso omiso de lo que ordena un hombre sabio. Pórtate bien y contesta gentilmente: ¿qué te parece a ti que es el saber?

TEET. — Tendré que hacerlo, Sócrates, ya que vosotros me lo pedís. De cualquier manera, si me equivoco en algo, vosotros me corregiréis.

SÓC. — Desde luego que lo haremos, si somos capaces.

TEET. — A mí, ciertamente, me parece que son saberes las cosas que uno podría aprender de Teodoro, como la geometría y todo eso de lo que tú hablabas hace un momento. También lo son, a su vez, la zapatería y las artes
d que son propias de los demás operarios, todas y cada una de ellas no son otra cosa que saber [8].

SÓC. — Desde luego, amigo mío, eres gentil y generoso, al enumerar tantas y tan variadas cosas en lugar de la única, sencilla y simple que se te pedía.

TEET. — ¿Por qué dices eso, Sócrates?

SÓC. — Tal vez por nada. Pero te voy a decir qué pienso al respecto. Cuando aludes a la zapatería, ¿quieres decir otra cosa que el saber hacer zapatos?

TEET. — No.

e SÓC. — ¿Y cuando hablas de la carpintería? ¿Haces referencia a otra cosa que al saber cómo fabricar los objetos de madera?

TEET. — No, eso es lo que quiero decir.

SÓC. — ¿No es verdad que en ambos casos estás definiendo aquello en lo que consiste uno y otro saber?

TEET. — Sí.

---

[8] La respuesta de Teeteto no es una definición que responda a las exigencias de la pregunta socrática, sino una mera enumeración. Respuestas de este tipo eran corrientes en los interlocutores de Sócrates. Cf. *Eutifrón* 5d-6e, y *Menón* 71e-77b.

Sóc. — Pero no era eso, Teeteto, lo que se te preguntaba. La pregunta no era acerca de qué cosas trata el saber ni cuántos hay. No te preguntábamos con la intención de contarlos, sino con la intención de conocer qué es el saber en sí mismo. No sé si me expreso adecuadamente.

Teet. — Sí, tienes mucha razón.

Sóc. — Atiende, entonces, a esto. Si alguien nos pre- 147a
guntara acerca de alguna cosa insignificante y banal, como qué es el barro, ¿no haríamos el ridículo si contestáramos que es el barro del alfarero, el barro del constructor de hornos y el barro del que hacen los ladrillos?

Teet. — Tal vez.

Sóc. — En primer lugar, sería, ciertamente, ridículo que pensáramos que entiende algo de nuestra respuesta el que nos pregunta por el hecho de que, al decir el barro, añadiéramos que era el barro del que hace los muñecos b
o el de cualquier otro operario. ¿Tú crees que alguien entiende el nombre de cualquier cosa, si no sabe qué es ésta?

Teet. — De ninguna manera.

Sóc. — Entonces, el que no sabe qué es el saber, no entenderá qué es el saber relativo a los zapatos.

Teet. — Desde luego que no.

Sóc. — Así pues, el que desconoce qué es el saber, no entenderá qué es la zapatería ni ninguna de las otras artes.

Teet. — Así es.

Sóc. — En consecuencia, la respuesta sería ridícula, si alguien nos preguntara qué es el saber y nosotros respondiéramos dando el nombre de un arte cualquiera. Pues c
el que responde haciendo alusión al saber de algo en particular no contesta a la pregunta que se le hace.

Teet. — Eso parece.

Sóc. — En segundo lugar, cuando es posible una respuesta más simple y breve, de esa forma se hace necesario

recorrer un camino sin fin. Por ejemplo, en la cuestión acerca del barro lo más simple y sencillo sería decir que el barro es tierra mezclada con agua y dejar a un lado a quién pertenece.

TEET. — Tal y como lo expones ahora, Sócrates, me parece fácil. Además, es posible que me estés preguntando por la misma cuestión que se nos presentó a tu tocayo Só-
d crates [9], que está aquí, y a mí, cuando estábamos dialogando hace un momento.

SÓC. — ¿A qué te refieres, Teeteto?

TEET. — Con respecto a las potencias [10], Teodoro nos hizo un dibujo para demostrarnos que las de tres y las de cinco pies no son conmensurables en longitud con las de uno, y las fue eligiendo así, una a una, hasta la de diecisiete pies. Pero se detuvo en ésta por alguna razón [11]. Así es que se nos ocurrió que podríamos intentar reunir
e todas las potencias, ya que parecían ilimitadas en número, bajo la denominación de un mismo término.

SÓC. — ¿Y encontrasteis algo con esas características?

---

[9] El joven Sócrates que acompaña a Teeteto permanecerá en silencio en el transcurso del diálogo, pero aparecerá también en el *Sofista* (218b) y, en el *Político,* reemplazará a Teeteto en su discusión con el extranjero de Elea.

[10] En relación con este pasaje, el lector interesado en el problema matemático puede consultar el libro de T. HEATH, *A Manual of Greek Mathematics,* Oxford, 1931, págs. 54 y sigs. FRIEDLÄNDER (*Plato,* III, pág. 488, n. 16) da una abundante bibliografía sobre el particular. Las matemáticas constituyen, por otra parte, una propedéutica de la actividad dialéctica. El método de la *diaíresis,* que tanta importancia tendrá en la dialéctica platónica, queda aquí ilustrado en el caso de los números que Teeteto ha intentado definir. Compárese *Teeteto* 147e con *Sofista* 221e y *Filebo* 23c.

[11] En lugar de traducir *enéscheto* por «se detuvo», como es tradicional, HACKFORTH («Notes...», pág. 128) propone «se vio envuelto en dificultades», atendiendo al sentido que el término tiene en HERÓDOTO, I 190.

TEET. — Yo creo que sí, pero examínalo tú mismo.

SÓC. — Dime.

TEET. — Dividimos todos los números en dos clases. El que se obtiene multiplicando un número por sí mismo lo representamos en la figura de un cuadrado y lo denominamos cuadrado y equilátero.

SÓC. — Muy bien.

TEET. — Pero los números intermedios, como son el tres, el cinco y todo el que no puede obtenerse multiplican- 148a
do un número por sí mismo, sino multiplicando uno menor por otro mayor, o uno mayor por otro menor, éstos, que quedan comprendidos en lados mayores y menores, los representamos, a su vez, en la figura de un rectángulo y les damos el nombre de número rectangular.

SÓC. — Estupendo. Pero, ¿qué hicisteis a continuación de esto?

TEET. — Todas las líneas que representan en el plano un número bajo la forma de un cuadrado equilátero, las definimos como longitudes. En cambio, las que constituyen una figura de longitudes desiguales, las definimos *b*
como potencias, puesto que en longitud no son conmensurables con aquéllas, pero sí lo son en superficie. Y con respecto a los sólidos hacemos algo parecido.

SÓC. — Extraordinario, muchachos. Me parece que Teodoro no va a tener que ser acusado de prestar falso testimonio.

TEET. — Y, sin embargo, Sócrates, acerca del saber, no voy a ser capaz de responder como en el caso de las longitudes y las potencias. Pero me parece que tú buscas algo por el estilo. De manera que Teodoro, después de todo, parece que va a quedar como mentiroso.

SÓC. — ¿Por qué? Imagínate que te elogiara como *c*
corredor y afirmara no haber encontrado a un joven tan

bien dotado como tú para las carreras, ¿crees que su elogio sería menos verdadero, porque te venciera alguien en plena forma y más rápido que tú?

TEET. — No, yo creo que no.

SÓC. — ¿Crees, sin embargo, que el saber es, como el ejemplo que mencionaba, algo fácil y no una de las cosas más difíciles que se pueden investigar, como quiera que se mire?

TEET. — No, por Zeus, yo la considero entre las cosas más difíciles.

SÓC. — Confía, pues, en ti mismo y piensa que Teodo-
d ro llevaba algo de razón. Pon todo tu esfuerzo en esto, como en lo demás, e intenta alcanzar una definición de lo que es realmente el saber.

TEET. — Si es por mi esfuerzo, Sócrates, ya se revelará.

SÓC. — Adelante, pues —ya que acabas de indicarnos el camino tan acertadamente—, intenta imitar tu respuesta acerca de las potencias. De la misma manera que antes las reuniste, siendo muchas, en una sola clase, ahora debes también referirte a los muchos saberes con una sola definición.

e TEET. — Te aseguro, Sócrates, que muchas veces he intentado examinar esta cuestión, al oír las noticias que me llegaban de tus preguntas. Pero no estoy convencido de que pueda decir algo que valga la pena, ni he oído a nadie que haya dado una respuesta en los términos exigidos por ti. Y, sin embargo, no he dejado de interesarme en ello.

SÓC. — Sufres los dolores del parto, Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti.

TEET. — No sé, Sócrates. Te estoy diciendo la experiencia que he tenido.

Sóc. — No me hagas reír, ¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta [12]? 149a

Teet. — Sí, eso ya lo he oído.

Sóc. — ¿Y no has oído también que practico el mismo arte?

Teet. — No, en absoluto.

Sóc. — Pues bien, te aseguro que es así. Pero no lo vayas a revelar a otras personas, porque a ellos, amigo mío, se les pasa por alto que poseo este arte. Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y dejo a los hombres perplejos. ¿O no lo has oído decir?

Teet. — Sí que lo he oído. b

Sóc. — ¿Quieres que te diga la causa de ello?

Teet. — Desde luego.

Sóc. — Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello.

Teet. — Desde luego.

Sóc. — Dicen que la causante de esto es Ártemis [13],

---

[12] La relación de la *anámnēsis,* que no aparece en el *Teeteto,* con este pasaje en que se trata del arte de partear, característico de Sócrates, ha sido diversamente interpretada. F. M. Cornford (*La teoría platónica del conocimiento,* trad. esp., Madrid, 1968) explica la ausencia del tema de la *anámnēsis* como una consecuencia del propósito adoptado por Platón en esta obra de excluir las Formas en la discusión del problema del saber. Cf. nuestra Introducción, donde hemos tratado su interpretación general del diálogo. Sin embargo, Hackforth («Notes...», página 129), que está de acuerdo con ella, discrepa en este punto, porque considera que el *Teeteto* se ocupa del método practicado por el Sócrates histórico y no tiene nada que ver con el carácter místico o suprarracional que Platón le confirió.

[13] Ártemis era hija de Leto y Zeus. Nació en Delos y ayudó enseguida

porque, a pesar de no haber tenido hijos, es la diosa de
c los nacimientos. Ella no concedió el arte de partear a las mujeres estériles, porque la naturaleza humana es muy débil como para adquirir un arte en asuntos de los que no tiene experiencia, pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella.

TEET. — Es probable.

SÓC. — ¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encintas y quiénes no?

TEET. — Sin duda.

SÓC. — Las parteras, además, pueden dar drogas y pro-
d nunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar.

TEET. — Así es.

SÓC. — ¿Acaso no te has dado cuenta de que son las más hábiles casamenteras, por su capacidad para saber a qué hombre debe unirse una mujer si quiere engendrar los mejores hijos?

TEET. — No, eso, desde luego, no lo sabía.

SÓC. — Pues ten por seguro que se enorgullecen más por eso que por saber cómo hay que cortar el cordón um-
e bilical. Piensa en esto que te voy a decir: ¿crees que el cultivo y la recolección de los frutos de la tierra y el conocimiento de las clases de tierra en las que deben sembrarse

---

a su madre a dar a luz a su hermano Apolo, permaneciendo, efectivamente, virgen como prototipo de doncella esquiva, que se dedicaba únicamente a la caza.

las diferentes plantas y semillas son propias de un mismo arte o de otro distinto?

TEET. — Yo creo que se trata del mismo arte.

SÓC. — Y con respecto a la mujer, amigo mío, ¿crees que son dos artes la que se ocupa de esto último y la de la cosecha o no?

TEET. — No parece que sean distintas.

SÓC. — No lo son, en efecto. Sin embargo, debido a 150a
la ilícita y torpe unión entre hombres y mujeres que recibe el nombre de prostitución, las parteras evitan incluso ocuparse de los casamientos, porque, al ser personas respetables, temen que vayan a caer por esta ocupación en semejante acusación. Pero las parteras son las únicas personas a las que realmente corresponde la recta disposición de los casamientos.

TEET. — Así parece.

SÓC. — Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras b
veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil de distinguir. Si así fuera, la obra más importante y bella de las parteras sería discernir lo verdadero de lo que no lo es. ¿No crees tú?

TEET. — Sí, eso pienso yo.

SÓC. — Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad c
que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero [14]. Eso es así porque tengo,

[14] J. H. McDwell (*Plato, Theaetetus.* Trad. y nn., Oxford, 1973, pág. 117) ha observado que el arte de partear practicado por Sócrates,

igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí *d* me impide engendrar [15]. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los res- *e* ponsables del parto somos el dios y yo. Y es evidente por lo siguiente: muchos que lo desconocían y se creían responsables a sí mismos me despreciaron a mí, y bien por creer ellos que debían proceder así o persuadidos por otros, se marcharon antes de lo debido y, al marcharse, echaron a perder a causa de las malas compañías lo que aún podían haber engendrado, y lo que habían dado a luz, asisti-

---

tal y como es descrito en este pasaje, puede tener como consecuencia un producto falso y, debido a esto, sería incompatible con el proceso de la *anámnēsis*. Pero Guthrie *(A History...,* V, pág. 73, n. 2, trad. esp., pág. 85, n. 87) nos recuerda que, en el *Menón, locus classicus* de esta teoría, el esclavo da diversas respuestas erróneas. Cf. *Menón* 80d-86c, y *Fedón* 72e-77a.

[15] Sócrates habla, a menudo, de las obligaciones que le impone la divinidad. En *Apología* 28e, dice que el dios le ordena vivir filosofando y examinándose a sí mismo y a los demás. Se trata, pues, de una exigencia religiosa, que para él está incluso por encima de la obediencia a la ciudad. Cf. *Apología* 29d.

dos por mí, lo perdieron, al alimentarlo mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad. En definitiva, unos y otros acabaron por darse cuenta de que eran ignorantes. Uno de ellos fue Aristides [16], el hijo 151a
de Lisímaco, y hay otros muchos. Cuando vuelven rogando estar de nuevo conmigo y haciendo cosas extraordinarias para conseguirlo, la señal demónica que se me presenta [17] me impide tener trato con algunos, pero me lo permite con otros, y éstos de nuevo vuelven a hacer progresos. Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor o hacer que llegue a su fin. Esto es lo que ocurre por lo que respecta a ellos. b
Sin embargo, hay algunos, Teeteto, que no me parece que puedan dar fruto alguno y, como sé que no necesitan nada de mí, con mi mejor intención les concierto un encuentro y me las arreglo muy bien, gracias a Dios, para adivinar en compañía de qué personas aprovecharán más. A mu-

---

[16] Aristides es mencionado en *Laques* 179a ss., donde su padre, Lisímaco, se muestra preocupado por la educación de su hijo. En *Teages* 130a, aparece como ejemplo de los que hacen admirables progresos mientras permanecen junto a Sócrates, aunque luego, cuando abandonan su compañía, no se diferencien en nada de los demás.

[17] En *Apología* 31c-d, Sócrates describe esta señal demónica como una voz divina, que, cuando se le manifiesta, lo disuade siempre de lo que va a hacer y nunca lo incita. Cf. *Fedro* 242b, y *Eutidemo* 272e. Fue esta señal la que le impidió tener trato con Alcibíades durante muchos años. Cf. *Alcibíades, I* 103a. Sobre el significado de este elemento en el carácter y la personalidad de Sócrates, cf. P. Friedländer, *Plato,* vol. I: *An Introduction,* Londres, 1958 (1969[2]), págs. 32 y sigs., y W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. III, Cambridge, 1969 (reimpr., 1975), págs. 402-405; trad. esp., *Historia de la filosofía griega,* III, Madrid, Gredos, 1988, págs. 384-386.

chos los he mandado a Pródico [18] y a otros muchos a otros hombres sabios y divinos.

Me he extendido, mi buen Teeteto, contándote todas estas cosas, porque supongo —como también lo crees tú— que sufres el dolor de quien lleva algo en su seno. Entrégac te, pues, a mí, que soy hijo de una partera y conozco este arte por mí mismo, y esfuérzate todo lo que puedas por contestar a lo que yo te pregunte. Ahora bien, si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños. Pues, mi admirado amigo, hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para morderme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería. No creen d que hago esto con buena voluntad, ya que están lejos de saber que no hay Dios que albergue mala intención respecto a los hombres. Les pasa desapercibido que yo no puedo hacer una cosa así con mala intención y que no se me permite ser indulgente con lo falso ni obscurecer lo verdadero.

Así es que vuelve al principio, Teeteto, e intenta decir qué es realmente el saber. No digas que no puedes, pues,

---

[18] Pródico es el célebre sofista natural de Ceos. Su enseñanza se centraba fundamentalmente en el uso correcto de las palabras y en el estudio de los sinónimos. Cf. *Cármides* 163d, *Eutidemo* 277e, *Laques* 197d, *Menón* 75e, *Protágoras* 337a ss. A veces se ha querido ver en el afán de Pródico por las distinciones lingüísticas un antecedente del método socrático de las definiciones, teniendo en cuenta, además, que Sócrates se declara discípulo suyo en esta materia. Sin embargo, PLATÓN trata en los diálogos esta especialidad suya con bastante ironía (cf., por ej., *Protágoras* 337a-c, 340a-c, 358a) y, por tanto, habría que ponerla en relación, más bien, con el interés general de los sofistas por la enseñanza de la retórica, que tantos beneficios económicos reportaba al mismo Pródico. Cf. *Hipias Mayor* 282c.

si Dios quiere y te portas como un hombre, serás capaz de hacerlo.

TEET. — Ciertamente, Sócrates, exhortándome tú de tal manera, sería vergonzoso no esforzarse todo lo posible por decir lo que uno pueda. Yo, de hecho, creo que el que *e*
sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción [19].

SÓC. — Ésa es una buena y generosa respuesta, hijo mío. Así es como hay que hablar para expresarse con claridad. Pero vamos a examinarlo en común, a ver si se trata de algo fecundo o de algo vacío. ¿Dices que el saber es percepción?

TEET. — Sí.

SÓC. — Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras [20]. 152*a*
Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son». Probablemente lo has leído. ¿No?

TEET. — Sí, lo he leído, y muchas veces.

SÓC. — ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son

[19] Traducimos *aísthēsis* por «percepción». Este término tiene en Platón un sentido muy general, que incluye tanto la visión, la audición y el olfato, como el placer y el dolor o el deseo y el temor. Cf. 156b.

[20] Protágoras de Abdera es el sofista a quien PLATÓN ha prestado mayor atención en sus obras. Aparte de dedicarle un diálogo, donde lo describe como el más sabio de los hombres de su tiempo, hace constantes referencias a él (cf. *Menón*, 91d ss., *Eutidemo* 286c, *Protágoras* 309d *et passim*, etc.). La célebre sentencia del «hombre medida», que viene a continuación, ya ha sido citada por PLATÓN en *Crátilo* 385e-386a. Sobre la traducción y el significado de la misma, cf. GUTHRIE, *A History...*, III, págs. 188-192, edic. esp. cit., págs. 189-192.

para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?

TEET. — Eso es lo que dice, en efecto.

b Sóc. — No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar. Así es que vamos a seguirlo. ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío?

TEET. — Sin duda.

Sóc. — ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creeremos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente?

TEET. — Puede que sea así.

Sóc. — ¿Acaso no nos parece así a los dos?

TEET. — Sí.

Sóc. — ¿Y este «parece» no es percibir?

TEET. — Así es, efectivamente.

Sóc. — Por consiguiente, la apariencia y la percepción
c son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.

TEET. — Puede ser.

Sóc. — En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es e infalible, como saber que es [21].

TEET. — Así parece.

---

[21] F. C. White ha propuesto que se supriman del texto las palabras *hōs epistḗme oûsa,* considerando que se trata simplemente de una glosa tardía añadida por alguien que no podía entender el carácter infalible que se atribuye a la percepción. Su argumentación no nos parece, sin embargo, convincente. Cf. F. C. WHITE, «*Hōs epistḗmē oûsa,* A Passage of Some Elegance in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1973), 219-226.

SÓC. — ¿Acaso, por las Gracias, era Protágoras un hombre absolutamente sabio y nos habló en enigmas a la gran masa, mientras decía la verdad [22] en secreto a sus discípulos?

TEET. — ¿Por qué dices eso, Sócrates? d

SÓC. — También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, e sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, el cual, al decir:

*Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis,*

afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento. ¿O no es eso lo que parece decir? [23].

---

[22] Como ha indicado CORNFORD (*La teoría platónica...*, pág. 47, n. 25), es muy probable que haya aquí una alusión a *Sobre la Verdad*, título del libro de Protágoras que comenzaba con la sentencia del «hombre medida».

[23] Ya en *Crátilo* 401b ss. atribuye PLATÓN este panheracliteísmo al pensamiento antiguo. Allí incluye también los nombres de Hesíodo y Or-

TEET. — Sí, eso me parece a mí.

153a SÓC. — ¿Quién podría, pues, entrar en discusión con un ejército como ése, dirigido por Homero, sin hacer el ridículo?

TEET. — No sería fácil, Sócrates.

SÓC. — Desde luego que no, Teeteto. Puesto que, además, la doctrina cuenta con indicios suficientes a su favor de que aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento, y el no ser y el perecer por el reposo. Efectivamente, el calor y el fuego, que engendran y gobiernan las demás cosas [24], son engendradas a su vez por la traslación y por la fricción. Y ambas son movimientos. ¿O no son éstas el origen del fuego?

b TEET. — Así es.

SÓC. — El género de los seres vivos, en verdad, también se origina a partir de los mismos principios.

TEET. — Claro que sí.

SÓC. — Y bien, ¿no es verdad que la adecuada disposición de los cuerpos se destruye por el reposo y la inac-

---

feo, aunque no cita a Epicarmo ni a Empédocles. El texto de Homero al que se hace referencia es *Ilíada* XIV 201, donde se dice que Hera va a los confines de la tierra para ver a Océano, origen de los dioses, y a la madre Tetis. El v. 245 menciona las corrientes del río Océano y PLATÓN asocia ambos versos y el 246 con la idea de Heráclito de que la realidad está sujeta a un continuo devenir (cf. *Crátilo* 402a, y *Teeteto* 180c-d). La mención de Empédocles puede estar en relación, además, con su idea de que las cosas se originan por la mezcla de unos elementos con otros. Los principios fundamentales de su concepción del mundo están inspirados en Parménides, que es mencionado aquí como ejemplo de una idea de la realidad opuesta a la del movimiento y el cambio, pero Empédocles no siguió a Parménides en la negación del movimiento. Cf. PARMÉNIDES, fr. B 8, y EMPÉDOCLES, frs. 8, 9, 11, 12 y 17 (H. DIELS-F. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951-1952).

[24] Cf. HERÁCLITO, frs. B 64 y A 6 (DIELS-KRANZ).

tividad y, en cambio, la protegen en un alto grado los ejercicios y el movimiento?

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿Y no es por el aprendizaje y por la práctica (que son ambos movimientos) por lo que el alma adquiere sus conocimientos, preserva su adecuada disposición y se hace mejor, mientras que, debido al reposo, como es la falta de práctica y de cultura, no aprende nada y olvida *c*
lo que haya aprendido?

TEET. — Sin duda.

SÓC. — ¿No es el movimiento, entonces, lo que constituye el bien para el alma y para el cuerpo, mientras que lo otro es lo contrario?

TEET. — Así parece.

SÓC. — ¿Es necesario hablar aún más de la calma del aire y de la bonanza en el mar y de otros fenómenos por el estilo, para mostrar cómo las diferentes formas del reposo corrompen y destruyen las cosas, mientras que lo otro las preserva? ¿Añadiremos a esto, como colofón, que la cadena de oro mencionada por Homero[25] no es otra cosa que el sol y que, si se produce el movimiento de la bó- *d*
veda celeste y del sol, todo es y se preserva entre los dioses y entre los hombres, pero que, si se detiene, como si hubiese sido atado, todas las cosas se destruirían y el mundo entero se pondría, como suele decirse, boca abajo?

TEET. — A mí me parece, Sócrates, que esto revela efectivamente lo que estás diciendo.

SÓC. — Así es, mi buen Teeteto, como debes entenderlo. En primer lugar, por lo que se refiere a los ojos, lo que llamas color blanco no es algo que en sí mismo tenga una realidad independiente fuera de los ojos, ni en los ojos,

---

[25] Cf. *Ilíada* VIII 18 ss.

e y no le puedes asignar espacio alguno, ya que, sin duda, al ocupar una posición determinada, permanecería inmóvil y no podría llegar a ser en el devenir.

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Sigamos, una vez más, aquella doctrina y demos por sentado que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma. Así resulta evidente que el negro y el blanco y cualquier otro color no se engendra sino por el encuentro de los ojos con el movimiento adecuado. Lo
154a que decimos que es cada color no será ni aquello que se dirige al encuentro, ni lo encontrado, sino una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno. ¿O estarías dispuesto a afirmar que cada color te aparece a ti como le aparece a un perro o a cualquier otro animal?

TEET. — Por Zeus, claro que no.

SÓC. — Y bien, ¿acaso aparece cualquier cosa a otro hombre como te aparece a ti? ¿Estás seguro de ello o es mucho más cierto que nada te aparece lo mismo ni siquiera a ti, por no permanecer tú nunca igual a ti mismo?

TEET. — Esto último me parece mejor que lo otro.

b SÓC. — Entonces, si aquello con lo que nos medimos [26] o la cosa que tocamos fuese grande, blanca o cálida, no resultaría diferente en cuanto topara con otra persona, o, al menos, no lo sería mientras no cambiara en sí misma. Por otra parte, si el que realiza, a su vez, la acción de medirse o de tocar fuera una de estas cosas, al entrar en contacto con otra o al experimentar ésta alguna modificación, tampoco resultaría diferente, si él no la experimenta-

---

[26] Hay aquí una alusión clara a la sentencia protagórica del «hombre medida». Platón construye esta teoría de la percepción como fundamento gnoseológico de la tesis de Protágoras. Ésta tiene validez en el dominio de la percepción. Ahora bien, una cuestión diferente es que la percepción satisfaga los requisitos necesarios para constituirse como saber.

ra igualmente en sí mismo. Puesto que ahora, amigo mío, nos vemos fácilmente obligados a hacer afirmaciones sorprendentes y ridículas, como diría Protágoras y todo el que esté dispuesto a afirmar lo mismo que él [27].

TEET. — ¿Cómo? ¿A qué afirmaciones te refieres?

SÓC. — Considera este sencillo ejemplo y comprenderás c todo lo que quiero decir. Supón que tenemos seis dados; si pones cuatro al lado de ellos, decimos que seis son más que cuatro y que los superan en la mitad y, si luego los comparas con doce, decimos que son menos que éstos, concretamente, la mitad de doce. Y no puede decirse otra cosa. ¿No es verdad?

TEET. — Así es.

SÓC. — Pues bien, imagínate que Protágoras o cualquier otro te hiciera la siguiente pregunta: «¿Es posible, Teeteto, que algo se haga mayor o más numeroso de otra forma que aumentando?» ¿Qué le responderías tú?

TEET. — Sócrates, si respondiera ateniéndome a la opinión que tengo respecto a la presente pregunta, diría que d no es posible. Pero si respondiera teniendo en cuenta lo de antes, diría que es posible para precaverme de caer en contradicción.

---

[27] Una de las consecuencias de la doctrina de Protágoras y de la teoría de la percepción en la que, según Platón, se fundamenta, es que las cosas no tienen una realidad en sí mismas ni por sí mismas. Sus cualidades sólo pueden entenderse en relación con un sujeto perceptor. Lo que Sócrates quiere decir es que si no adoptamos este punto de vista relacional, no tienen más remedio que producirse las paradojas de las que se va a hablar a continuación. Cf. McDWELL, *Theaetetus...*, págs. 132-133, que da una interpretación diferente. PLATÓN ofreció una explicación distinta de las propiedades relacionales en el *Fedón* (cf. 65d, 100e-101c y 102b-e), donde la altura, por ejemplo, es una cualidad inherente que aparece en el objeto en cuestión por la participación de éste en la forma correspondiente. Cf. CORNFORD, *La teoría platónica...*, págs. 53-4, y D. ROSS, *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, 1986, págs. 124-125.

SÓC. — Muy bien, Teeteto, por Hera, que es una divina respuesta. Ahora bien, al parecer, si contestas que es posible, va a resultar lo que decía Eurípides [28]: no es refutable nuestra lengua y, en cambio, la mente sí lo es.

TEET. — Es verdad.

SÓC. — Seguramente, si tú y yo fuésemos hábiles y sabios y hubiésemos investigado todos los pensamientos de nuestra mente, podríamos pasarnos ya el resto del tiempo
e sometiéndonos a prueba el uno al otro y enzarzándonos como los sofistas en esas batallas en las que se atacan esgrimiendo argumentos contra argumentos. Pero, en realidad, como somos hombres comunes y corrientes, antes que nada queremos examinar nuestros propios pensamientos en relación a sí mismos, para averiguar en qué consisten realmente y si nos concuerdan unos con otros o no concuerdan en absoluto.

TEET. — Desde luego, eso es lo que yo desearía.

SÓC. — Y yo también, ciertamente. Tal y como están las cosas, no tenemos más remedio que considerar de nuevo la cuestión con serenidad, ya que disponemos de mucho
a tiempo y no hay que enfadarse, sino examinarnos verdaderamente a nosotros mismos para ver qué son, en realidad, estas apariencias que se dan en nosotros. Lo primero que diremos al considerar esto, creo yo, es que ninguna cosa se hace nunca mayor, ni menor, ya sea en volumen o en número, mientras permanezca igual a sí misma. ¿No es así?

TEET. — Sí.

SÓC. — En segundo lugar, diremos que aquello a lo que no le añadimos ni le restamos nada no aumenta ni decrece, sino que permanece siempre igual.

TEET. — Sin lugar a dudas.

---

[28] EURÍPIDES, *Hipólito* 612.

Sóc. — ¿Formulamos, entonces, una tercera afirmación? ¿No es imposible que algo sea con posterioridad lo que no era anteriormente, sin llegar a serlo en el pasado o en el presente? b

Teet. — Sí, efectivamente, eso parece.

Sóc. — Ahora bien, estas tres afirmaciones en las que hemos concordado pugnan entre sí en nuestro pensamiento [29], tanto al hablar de los dados, como cuando decimos que yo puedo ser durante un año, con mi edad y sin experimentar proceso alguno de crecimiento o disminución, más grande que tú, que eres ahora joven, pero que posteriormente seré menor, no por haber perdido volumen, sino c por haberlo ganado tú. Pues, en ese caso, yo sería posteriormente lo que no era con anterioridad, sin haber llegado a serlo. Y, efectivamente, es imposible haber llegado a ser algo, sin llegar a serlo, de manera que no me sería posible llegar a ser menor, sin haber perdido volumen. Podríamos citar miles de ejemplos por el estilo, si estamos dispuestos a aceptar éstos. Espero que me sigas, Teeteto. Al menos, a mí me parece que no te falta experiencia en este tipo de cuestiones [30].

---

[29] Generalmente se entiende que la oposición se establece por la contradicción de unos principios con otros. Por ej., en el caso de Sócrates, si éste se ha hecho menor, de acuerdo con el tercer principio, es porque ha adquirido esta determinación en el pasado o en el presente. Pero, por otra parte, si no ha sufrido aumento ni disminución, según los dos primeros principios, debería permancer igual a sí mismo. Cf., por ej., McDwell, *Theaetetus...*, págs. 133-134. Pero no está claro que sea éste el sentido de la oposición, ya que cada principio se contradice consigo mismo cuando se aplica a los hechos que se están considerando. Cf. Hackforth, «Notes...», págs. 130-131.

[30] La alusión a la experiencia de Teeteto en estas cuestiones hace pensar a M. S. Brown que hay una referencia a los trabajos matemáticos de Teeteto sobre la teoría de la proporción y los números irracionales. Cf. Brown, «*Theaetetus...*», págs. 373 y sigs.

TEET. — Por los dioses, Sócrates, mi admiración es desmesurada, cuando me pongo a considerar en qué consiste realmente todo esto. Algunas veces, al pensar en ello, llego verdaderamente a sentir vértigo.

d SÓC. — Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía [31]. Pero, ¿entiendes ya por qué se siguen estas consecuencias de acuerdo con la doctrina que atribuimos a Protágoras o no?

TEET. — No, me parece que no lo entiendo aún.

SÓC. — ¿Me agradecerías, entonces, que te ayudara a
e desentrañar la verdad que se oculta en el pensamiento de este hombre o de estos hombres célebres?

TEET. — Claro que sí, te quedaría enormemente agradecido.

SÓC. — Entonces, mira en torno a nosotros, no vaya a ser que nos escuche alguno de los no iniciados. Me refiero a los que piensan que no existe sino lo que pueden agarrar con las manos. Ellos no admiten que puedan tener realidad alguna las acciones, ni los procesos, ni cualquier otra cosa que sea invisible [32].

---

[31] Iris es hija de Taumante y Electra. Tiene encomendada la transmisión de las órdenes, los mensajes y los consejos de los dioses, de ahí que Platón relacione su etimología con *eírein,* sinónimo de *légein* (hablar). Cf. *Crátilo* 398d y 408b. Iris sería, pues, la personificación de la actividad dialéctica y de la filosofía y su origen sería el asombro («Taumante», relacionado etimológicamente con *thaûma* «asombro»).

[32] Se han propuesto varias hipótesis para identificar a estos pensadores. Suelen citarse como ejemplos Demócrito (Schleirmacher), los seguidores extremistas de éste (L. Campbell) y Antístenes (E. Zeller). Cf. FRIEDLÄNDER, *Plato,* III, págs. 159 y 489, n. 28, de acuerdo con el cual no hay alusión a ningún pensador en concreto.

TEET. — Hablas de gente, Sócrates, que, desde luego,
es obstinada y repelente. 156a

Sóc. — Efectivamente, hijo mío, son muy rudos. Pero
hay otros mucho más refinados, cuyos misterios te voy a
relatar [33]. El fundamento de su doctrina, del que depende
todo lo que hemos dicho hasta ahora, es el siguiente: el
universo es movimiento y nada más, pero hay dos clases
de movimiento, las dos ilimitadas en número, una de las
cuales tiene el poder de actuar y la otra de recibir la ac-
ción. De la unión de ambos y de la fricción de uno con
otro se engendra un producto igualmente ilimitado en nú-
mero, que aparece en parejas gemelas. De ellas, un ele- b
mento es lo perceptible, y otro, la percepción, la cual surge
siempre y se produce al mismo tiempo que lo perceptible.
Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nom-
bres, como es el caso de la visión, la audición y el olfato,
el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor,
entre otros que podrían citarse. Pero las percepciones que
no tienen denominación son innumerables, aunque las que
tienen nombre son también muy numerosas. A su vez, el
género de lo perceptible se produce al mismo tiempo que
las percepciones, de manera que en relación con las dife- c
rentes clases de visión encontramos colores de idéntica va-

[33] Platón vuelve a exponer aquí la teoría de la percepción esbozada en 153d-154b, esta vez en dos versiones, que aparecen en 156a-c y 156c-157c respectivamente. Sobre posibles discrepancias entre ambas, cf. GUTHRIE, *A History...*, V, pág. 77, n. 4, trad. esp., pág. 90, n. 102. Es cuestión discutida si Platón toma esta teoría de otros, la construye él mismo o la adopta personalmente como una explicación verosímil de la percepción. GUTHRIE (*A History...*, V, pág. 77-8, trad. esp., págs. 89-91) ha hecho ver la influencia de Empédocles y Demócrito, pero niega contra otros muchos autores que haya sido asumida por el propio Platón, hay elementos de la misma que podrían conservarse independientemente de éste. Cf. *Timeo* 45b-46c y 67c-68d.

riedad, igual que ocurre en el caso de la audición y del sonido y en todos los demás, pues lo perceptible se genera conjuntamente con las percepciones correspondientes. ¿Qué es, por consiguiente, lo que quiere indicarnos este mito en relación con lo que decíamos antes? ¿Tú lo comprendes, Teeteto?

TEET. — No, en absoluto, Sócrates.

SÓC. — Pues mira a ver si podemos concluir de alguna manera. Sin duda, quiere indicarnos que todas estas cosas se mueven, como estamos diciendo, pero en su movimiento hay rapidez y lentitud, de forma que cuanto es lento ejercita su movimiento en sí mismo y en relación con lo próximo, y así, de hecho, es como genera sus efectos.
*d* Pero lo que se genera de esta manera es, ciertamente, más rápido, pues experimenta una traslación y su movimiento consiste, naturalmente, en un cambio de lugar. Así es que la blancura y la percepción correspondiente, que nace con ella, se producen en cuanto se aproximan el ojo y cualquier otro objeto que sea conmensurable [34] respecto a él. Ahora bien, una y otra no habrían llegado a existir nunca, si cualquiera de los elementos se hubiese dirigido a otro diferente de ellos. Precisamente, cuando llegan a
*e* un punto intermedio la visión, desde los ojos, y la blancura, desde lo que engendra a la vez el color, es cuando el ojo llega a estar pleno de visión y es precisamente entonces cuando ve y llega a ser no visión, sino el ojo que está viendo. Asimismo, lo que produce conjuntamente el color se llena por completo de blancura y, a su vez, llega a ser no ya blancura, sino algo blanco, ya sea madera, piedra

---

[34] El término *sýmmetros* aparece de nuevo en *Timeo* 67c, al hablar de las partículas que proceden de los cuerpos y producen la visión, al ser *conmensurables* con las que forman parte de la corriente visual. Cf., también, EMPÉDOCLES, frs. A 86 y A 87 (DIELS-KRANZ).

o cualquier otra cosa de las que pueden adquirir tal color. En el resto de los casos ocurre, ciertamente, lo mismo. Lo duro, lo cálido y todo lo demás tienen que entenderse de la misma manera; nada es en sí y por sí, tal y como 157a decíamos antes, sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible concebir en firme que lo que ejerce la acción y lo que la recibe sean algo definido independientemente uno de otro. Nada, en efecto, es activo antes de producirse el encuentro con lo pasivo, ni es pasivo antes de encontrarse con lo activo. Además, lo que se encuentra con algo y es activo, a su vez puede resultar pasivo al tropezarse con otra cosa.

De todo ello se deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para b alguien. Es más, el ser debería eliminarse en todos los casos, pero muchas veces, lo mismo que ahora, nos hemos visto obligados a utilizar esta palabra por costumbre e ignorancia. Ahora bien, según la doctrina de los sabios, esto no se debe hacer, ni hay que aceptar términos que, como «algo», «de alguien», «mío», «esto», «aquello» o cualquier otra palabra, atribuyan estabilidad a las cosas. Al contrario, hay que hablar de ellas de acuerdo con la naturaleza, y hay que decir que están en proceso de llegar a ser y en vías de hacerse, destruirse o alterarse, pues si uno, al hablar, atribuye estabilidad a las cosas, se verá fácilmente refutado. Es necesario utilizar esta forma de expresión tanto al tratar de las cosas aisladas, como de la multiplicidad que constituye un agregado. A este agregado, precisamente, es al que se le da la denominación de hom- c bre, piedra o la de cada ser viviente y especie [35].

---

[35] El término *eîdos* no tiene aquí, a nuestro juicio, ninguna relación

Entonces, Teeteto, ¿te agrada todo esto? ¿Crees que lo saborearías con agrado?

TEET. — En lo que a mí respecta, no lo sé, Sócrates. Y, en cuanto a ti, no llego a comprender si dices estas cosas porque representan tu opinión o con la intención de someterme a mí a prueba.

SÓC. — Olvidas, amigo mío, que yo no sé nada de tales afirmaciones, ni me las atribuyo a mí mismo, y que soy estéril por lo que a ellas se refiere. Ahora bien, yo ejerzo sobre ti el arte de partear y es por esto por lo que profiero encantamientos y te ofrezco que saborees lo que
*d* te brindan todos y cada uno de los sabios, hasta que consiga con tu ayuda sacar a la luz tu propia doctrina. En cuanto lo haya hecho, investigaré si resulta ser algo

---

con la teoría platónica de las Formas. Cf., sin embargo, FRIEDLÄNDER, *Plato,* III, pág. 160. De acuerdo con esta teoría de la percepción, ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y esto significa que las cosas de las que tenemos experiencia no son más que un agregado o colección de cualidades sensibles, que no existirían sin la interacción de los dos procesos lentos que intervienen en el proceso, es decir, el sujeto y el objeto de la percepción. Como las cualidades sensibles de las cosas son «fenómenos», que existen sólo en relación con un sujeto perceptor, podríamos hablar de fenomenalismo. Cf. D. K. MODRAK, «Perception and Judgement in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1981), 38. MCDWELL (*Theaetetus...*, pág. 143) ha hecho ver, sin embargo, las diferencias que separan esta teoría del fenomenalismo característico de la tradición empirista, como podríamos encontrarlo, por ej., en Berkeley. En la versión dada por Sócrates no se dice que los colores tengan existencia en la mente, sino que constituyen un proceso rápido que tiene lugar entre el objeto y los ojos. También I. M. CROMBIE (*Análisis de las doctrinas de Platón,* vol. II, Madrid, 1979, pág. 27) ha indicado la confusión que se da, en esta teoría, entre un fenomenalismo estricto, que disuelve la existencia de las cosas en un mero agredado de cualidades sensibles, y una teoría causal de la percepción, que habla de objetos físicos y cualidades sensibles producidas por ellos.

vacío o algo fecundo. Vamos, ten confianza y contesta animosa y valientemente a mis preguntas lo que te parezca.

TEET. — Pregunta, pues.

SÓC. — Dime, entonces, una vez más, si te agrada esa afirmación según la cual nada es, sino que está siempre en proceso de llegar a ser, ya se trate de lo bueno, de lo bello o de todo lo que enumerábamos hace poco [36].

TEET. — Después de oírte a ti exponerla como lo has hecho, me parece sorprendentemente razonable y creo que hay que aceptarla tal y como la has descrito.

SÓC. — Pues bien, no nos dejemos lo que le falta. *e*
Quedan aún en lo que se refiere a los sueños y a las enfermedades, entre las cuales se encuentra la locura, todos aquellos casos en los que se dice que se oye mal o se ve mal o se percibe defectuosamente cualquier cosa de que se trate. Sabes, efectivamente, que en todos ellos la doctrina que exponíamos hace poco parece quedar unánimemente refutada, sobre todo porque en estas situaciones se producen percepciones falsas y las cosas no son, ni mucho menos, 158*a*
como aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es lo que parece ser.

TEET. — Lo que dices, Sócrates, es completamente cierto.

SÓC. — Hijo mío, ¿qué argumento es, entonces, el que le queda por esgrimir al que sostiene que la percepción es saber y que las cosas que aparecen a cada uno son tal y como a él le aparecen?

---

[36] Los comentaristas expresan a menudo su extrañeza por la mención, en este pasaje, de términos como bueno y bello, que parecen apartarse de la relación de cualidades sensibles anteriormente enumeradas. A nuestro juicio, Sócrates quiere poner de relieve ante Teeteto las consecuencias éticas que se derivan de la tesis de Protágoras. Si ésta fuera cierta, las cualidades quedarían desprovistas de toda realidad objetiva. Cf. *Crátilo* 386a-c.

TEET. — No me atrevo a decir, Sócrates, que no tengo nada que añadir, porque, hace un momento, me has recri-
b minado por decir lo mismo. A decir verdad, yo no podría poner en duda que, en la locura y en el sueño, se tienen opiniones falsas, pues hay algunos que se creen dioses y otros piensan durante el sueño que tienen alas y están volando.

SÓC. — ¿Conoces una controversia que suele darse en relación a estas cosas, especialmente en el caso del sueño y de la vigilia?

TEET. — ¿A cuál te refieres?

SÓC. — Muchas veces, creo yo, habrás oído formular esta cuestión: ¿qué prueba podría uno esgrimir ante alguien que nos preguntara si estamos dormidos en este mis-
c mo instante y soñamos todo lo que pensamos, o estamos en vela y dialogamos despiertos unos con otros?

TEET. — En verdad, Sócrates, se queda uno perplejo, cuando se pone a pensar qué prueba es la que habría que aducir, pues en uno y en otro estado acontecen las mismas cosas en una perfecta correspondencia. Nada nos impide creer en el transcurso de un sueño que estamos discutiendo lo que acabamos de discutir. Además, cuando, al soñar, creemos estar contando sueños, la semejanza de uno y otro estado es extraordinaria.

SÓC. — Ves, pues, que no es difícil crear una contro-
d versia, cuando se disputa hasta el hecho mismo de estar despiertos o soñando. En verdad, el tiempo durante el cual estamos despiertos es el mismo que empleamos en dormir y, tanto en un estado como en otro, el alma siempre se empeña en afirmar la verdad de sus opiniones presentes por encima de cualquier otra consideración. De esta forma, el tiempo empleado en afirmar la realidad de las opiniones que tenemos despiertos es el mismo que dedicamos

a afirmar la realidad de las que tenemos dormidos. En uno y otro caso las defendemos con idéntica firmeza.

TEET. — Eso es enteramente cierto.

SÓC. — ¿No es igualmente cierto que en la enfermedad y en la locura se puede emplear el mismo argumento, a excepción de que en este caso el tiempo ya no es el mismo?

TEET. — Sí, tienes razón.

SÓC. — Y bien, ¿es que va a quedar determinada la verdad por la mayor o menor cantidad de tiempo?

TEET. — Realmente, sería ridículo en muchos sentidos. *e*

SÓC. — ¿Acaso tienes algún otro medio de demostrar con claridad a qué género de opiniones corresponde la verdad?

TEET. — Me parece que no.

SÓC. — Pues bien, préstame atención y verás qué podrían decir de todo esto los que afirman que siempre es verdadero para uno lo que a él le parece. Yo pienso que te formularían la siguiente pregunta: «¿No es verdad, Teeteto, que una cosa enteramente diferente de otra no puede tener, en modo alguno, el mismo poder que ella? Y no vayamos a suponer que aquello sobre lo que preguntamos es lo mismo en un sentido y diferente en otro, sino que es totalmente diferente.»

TEET. — Es imposible, ciertamente, que una cosa tenga 159*a*
algo en común con otra, ya sea en poder o en cualquier otro sentido, cuando es totalmente diferente de ella.

SÓC. — ¿No hay que convenir, por consiguiente, que tal cosa es también desemejante?

TEET. — A mí me parece que sí.

SÓC. — Entonces, si resulta que algo deviene semejante o desemejante a sí mismo o a otra cosa en algún sentido, ¿diremos que deviene idéntico, si se hace semejante, y diferente, si se hace desemejante?

TEET. — Necesariamente.

SÓC. — ¿No decíamos anteriormente que son muchas e, incluso, infinitas las cosas que ejercen una acción y lo mismo respecto de las cosas que la reciben?

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿Y que si algo se combina con una u otra cosa no habrá de generar lo mismo, sino cosas diferentes?

b TEET. — Sin duda alguna.

SÓC. — Pues bien, hablemos de ti, de mí y de todo lo demás de acuerdo con el mismo argumento. Por ejemplo, de un Sócrates sano y de un Sócrates enfermo. ¿Diremos que uno es semejante al otro o desemejante de él?

TEET. — ¿Preguntas, acaso, si el Sócrates que está enfermo, considerado como un todo, es semejante o desemejante de aquel otro Sócrates sano, considerado igualmente como un todo?

SÓC. — Lo has entendido muy bien. Eso mismo es lo que quiero decir.

TEET. — Es desemejante, sin duda.

SÓC. — Luego, ¿es también diferente, de la misma manera que es desemejante?

TEET. — Necesariamente.

c SÓC. — ¿También dirías, pues, lo mismo en el caso de un Sócrates que estuviera dormido y en cualquier otra circunstancia de las que acabamos de mencionar?

TEET. — Sí.

SÓC. — Cuando una de esas cosas cuya condición natural consiste en actuar, encuentre a un Sócrates sano, ¿no me tratará de una manera y, cuando me encuentre enfermo, de otra diferente?

TEET. — Claro, ¿cómo no?

SÓC. — Entonces, yo, que soy el que recibo la acción, y aquello que la ejerce produciremos resultados diferentes en uno y en otro caso. ¿No es así?

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Pues bien, cuando bebo vino, estando sano, ¿no es verdad que el vino me parece agradable y dulce?

TEET. — Sí.

SÓC. — Efectivamente, de acuerdo con lo que convinimos antes, lo que ejerce la acción y aquello que la recibe *d* produce la dulzura y la percepción correspondiente en el curso de una traslación que experimentan ambos a la vez. Por parte de lo que recibe la acción, la percepción hace que la lengua perciba, y, por parte del vino, la dulzura es la que hace que, al llegar en torno a éste, el vino sea y parezca dulce a la lengua sana.

TEET. — Sin lugar a dudas, eso es lo que convinimos anteriormente.

SÓC. — De otro lado, cuando encuentra al Sócrates enfermo, ¿no es cierto que, en realidad, ya no se trata de la misma persona? En este caso, efectivamente, se encuentra con alguien que es desemejante.

TEET. — Sí.

SÓC. — Así es que Sócrates en tal estado y la bebida *e* del vino producen, a su vez, cosas diferentes: por un lado, en torno a la lengua, la percepción de amargor, y, por otro, en torno al vino, el amargor, ambos producidos en el movimiento. De esta forma, al vino no lo hacen ser amargor, sino amargo, y a mí no me hacen ser percepción, sino alguien que percibe.

TEET. — Sin lugar a dudas.

SÓC. — Por consiguiente, nunca podré percibir otra cosa de la misma manera, ya que a otra cosa le corresponde otra percepción, y a la persona que percibe la modifica *160a* y la hace distinta. Por su parte, lo que ejerce la acción sobre mí, al encontrar a otra persona, no produce un efecto idéntico y, por tanto, ya no puede ser tal como era,

pues a partir de otra persona produce otra cosa y, en consecuencia, resultará alterado [37].

TEET. — Así es.

SÓC. — Ciertamente, ni yo llegaré a ser tal como era para mí mismo, ni podrá llegar a serlo aquello para sí mismo.

TEET. — Desde luego que no.

SÓC. — Además, cuando llegue a percibir, es necesario que llegue a percibir algo, pues es imposible llegar a percibir, si no se percibe nada.
*b* También es necesario que, al llegar a ser aquello dulce, amargo o algo por el estilo, llegue a serlo para alguien. Es imposible, en efecto, que llegue a ser dulce, si no es dulce para alguien.

TEET. — Enteramente de acuerdo.

SÓC. — Por consiguiente, según creo, resulta que somos, si es que somos, o que llegamos a ser, si es que llegamos a ser, el uno en relación al otro, ya que la necesidad ata nuestro ser, pero no lo ata con otras cosas ni con nosotros mismos. Resulta, pues, que estamos enlazados el uno con el otro. De manera que, si se dice de algo que es o que llega a ser, hay que decir que es para alguien, de alguien o en relación con algo. Pero nosotros no podemos decir que algo es o llega a ser en sí mismo y por sí mismo,
*c* ni podemos consentir que nadie lo diga, según nos indica el razonamiento que hemos expuesto.

TEET. — Enteramente de acuerdo, Sócrates.

SÓC. — Teniendo en cuenta que lo que actúa sobre mí es para mí y no para otro, ¿no es verdad que soy yo quien lo percibe y no otro?

---

[37] La percepción es siempre un fénomeno instantáneo e irrepetible, porque es el resultado de dos procesos, el objeto y el sujeto de la percepción, que están cada uno sometidos a un cambio continuo.

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Por tanto, mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es [38].

TEET. — Eso parece.

SÓC. — En consecuencia, si soy infalible y mi pensamiento no se extravía con relación a lo que es o llega a ser, ¿podría yo no saber aquello que es el objeto de mi percepción? *d*

TEET. — No, en manera alguna.

SÓC. — Has estado, por tanto, muy acertado al decir que el saber no es otra cosa que percepción. Las doctrinas de Homero, de Heráclito y de los que pertenecen a esta estirpe que afirma que todo está en movimiento, como si fuera una corriente, vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es medida de todas las cosas, y con la de Teeteto, que sostiene que, *e* si eso es así, la percepción se convierte en saber. ¿No es verdad, Teeteto? ¿Podríamos decir que es éste tu hijo recién nacido y el resultado de mi arte de partear? ¿Qué dices sobre el particular?

TEET. — Así es, necesariamente, Sócrates.

SÓC. — Efectivamente, al parecer, esto es lo que hemos engendrado, después de un gran esfuerzo y cualquiera

---

[38] Concluye aquí la demostración de la infalibilidad de la percepción. Ésta es siempre «de mi propio ser» (*tês emês ousías*), porque la percepción es siempre relativa a un sujeto en conjunción con el cual se producen las cualidades sensibles. No tiene sentido preguntar, por ej., por el color que tienen las cosas en sí mismas, ya que el color no pertenece al objeto al que le atribuimos esta cualidad, sino que se engendra en la interacción de éste con la naturaleza del órgano sensible. De aquí el carácter infalible de la percepción, pues el sujeto es siempre juez de lo que es para sí.

que sea lo que pueda resultar. Pero, después del nacimiento, viene su fiesta del natalicio [39] y hay que ir en torno a él, trazando auténticos círculos con el discurso, para que no se nos pase por alto que no es digno de alimentarlo,
161a sino algo vacío y falso. ¿Piensas tú, acaso, que a tu hijo hay que alimentarlo necesariamente y que no hace falta exponerlo a la mirada de los demás? ¿Soportarías que alguien lo refutara? ¿No te irritarías mucho, si te fuese arrebatado, siendo, como es, tu primer hijo?

TEOD. — Teeteto lo soportará, Sócrates, porque no es díscolo en absoluto. Pero, por los dioses, dinos dónde está el error.

SÓC. — Decididamente, Teodoro, eres un amante de los argumentos y eres generoso, al tratarme como si yo fuera un saco de argumentos y pudiera extraer fácilmente uno
b de ellos, para decir dónde está el error en esta doctrina. Pero no te das cuenta de lo que pasa, porque los argumentos nunca proceden de mí, sino del que conversa conmigo. Yo no sé nada, a excepción de algo bien insignificante que consiste en recibir un argumento de otro que sea sabio y aceptarlo en su justa medida. Esto es lo que voy a intentar ahora con éste, sin que yo tenga que decir nada por mí mismo.

TEOD. — Tienes mucha razón, Sócrates. Hazlo así.

SÓC. — Pues bien, ¿sabes, Teodoro, qué es lo que encuentro sorprendente en tu amigo Protágoras?

c TEOD. — ¿Qué?

---

[39] *amphidromía,* que traducimos por «fiesta del natalicio», significa literalmente «carrera en derredor». Hace referencia a una ceremonia que tenía lugar, según el escoliasta, cinco días después del nacimiento y en la que se le ponía nombre al recién nacido. De la misma manera que éste era conducido en torno al hogar, aquí se trata de trazar círculos con el discurso en torno a la definición propuesta por Teeteto.

Sóc. — Ha dicho algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, porque, al comienzo de *Sobre la Verdad*, no dijo que «el cerdo es medida de todas las cosas» o «el cinocéfalo» o algún otro animal de los que tienen percepción. Si así lo hubiera hecho, el inicio de su discurso habría sido espléndido y arrogante en un alto grado. Nos habría mostrado que, mientras nosotros lo admiramos como un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia a un simple *d*
renacuajo, ni a cualquier otro hombre. ¿Qué vamos a decir de todo esto, Teodoro? Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá, entonces, la sabiduría de Protágoras? [40]. ¿Cómo podrá *e*
justificar su pretensión de enseñar a otros a cambio de grandes honorarios? ¿Tiene algún sentido decir que nosotros somos más ignorantes y que tenemos que acudir a él, cuando cada uno es la medida de su propia sabiduría? ¿Cómo no vamos a decir que Protágoras habla para la galería al hacer estas afirmaciones?

En cuanto a mí y al arte de partear que yo practico, es mejor guardar silencio y no hacer referencia al ridículo al que me expongo. Y creo que la totalidad de la actividad dialéctica queda en la misma situación. Pues dedicarnos a examinar e intentar refutar los pareceres y las opiniones de unos y otros, teniendo en cuenta que son siempre correctas las de cada uno, ¿no es una tontería de las más *162a*

---

[40] Cf. *Eutidemo* 286d-287a.

grandes y sonadas que puede haber, si el *Sobre la Verdad* de Protágoras es realmente verdadero y no nos habló en broma desde lo más íntimo de su libro?

TEOD. — Este hombre, Sócrates, era amigo mío, como tú acabas de decir. Así es que no me gustaría que Protágoras se viera refutado por las concesiones que yo pudiera hacer, y tampoco me gustaría oponerme a ti en contra de mi propia opinión. Continúa, pues, con Teeteto, que parecía seguirte muy atentamente hace un momento.

b SÓC. — Imagínate, Teodoro, que fueras a Lacedemonia, a las palestras, ¿te parecería bien observar a otras personas desnudas, algunas de ellas en peor estado que tú, y no desnudarte tú mismo para mostrar tu figura?

TEOD. — Muy bien, pero, ¿qué pensarías tú si ellos estuvieran dispuestos a concedérmelo y se dejaran persuadir? Ahora estoy en la misma situación y pienso persuadiros para que me dejéis observar y no me obliguéis a participar en estos ejercicios. Ya no estoy ágil y es mejor que luchéis con alguien que sea más joven y esté más fresco.

SÓC. — Si a ti te place, Teodoro, a mí no me disgusta,
c como dicen los proverbios. Volvamos, entonces, al sabio Teeteto una vez más. Dime, pues, Teeteto, en primer lugar, con respecto a lo que hemos tratado hace un momento, ¿acaso no te sorprenderías tú si te convirtieras de pronto en una persona cuya sabiduría no fuera inferior a la de ningún otro hombre, ni a la de ningún dios? ¿O crees que la medida de Protágoras es algo que se refiere menos a los dioses que a los hombres? [41].

TEET. — No, por Zeus, no lo creo. Y en relación con lo que me preguntas, te diré que sí me sorprendería mu-

---

[41] En relación con esta última frase hay que recordar la sentencia del Ateniense en las *Leyes* IV 716c: «El dios ha de ser nuestra medida de todas las cosas, mucho mejor que el hombre, como suele decirse.»

cho. Efectivamente, cuando examinábamos esta doctrina, según la cual lo que parece a cada uno es realmente así para aquel al que se lo parece, me parecía muy acertada *d* su manera de exponerla. Ahora, sin embargo, la situación ha cambiado repentinamente y me parece todo lo contrario.

Sóc. — Es que eres joven, querido Teeteto. Por eso es por lo que prestas atención muy rápidamente a las declamaciones y te dejas convencer. Protágoras o cualquier otro en su lugar, en relación con todo esto, dirían lo siguiente: «Nobles jóvenes y ancianos, habláis demagógicamente, cuando os sentáis unos al lado de los otros y hacéis comparecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos y de mis escritos, sin pronunciarme sobre si existen *e* o no [42]. Sólo decís lo que os consienten los oídos de la multitud. Tal es, por ejemplo, vuestra afirmación de que sería terrible si no se diferencian en nada los hombres de una bestia cualquiera. Pero no hay demostración ni necesidad alguna en vuestras palabras, sino que os abandonáis a la probabilidad. Si Teodoro o cualquier otro geómetra tuviese el propósito de hacer geometría basándose en ella, no podría hacer ni una sola cosa que mereciera la pena. Considerad, pues, Teodoro y tú si en cuestiones de tanta importancia vais a esgrimir razonamientos formulados en 163*a* un lenguaje puramente persuasivo y probable.»

Teet. — Pero, Sócrates, ni tú ni nosotros diríamos que eso es justo.

Sóc. — Entonces, es necesario considerar todo esto de otra forma, según parece desprenderse de tus palabras y de las de Teodoro.

Teet. — Sí, desde luego, así es.

Sóc. — Examinemos, pues, a continuación si el saber y la percepción son lo mismo o son cosas diferentes. En

---

[42] Cf. Protágoras, fr. B 4 (Diels-Kranz).

definitiva, a eso es a lo que apuntaba toda nuestra argumentación, y por ello pusimos en movimiento tal cantidad de extrañas consecuencias. ¿No es así?

TEET. — Enteramente de acuerdo.

*b* SÓC. — ¿Vamos a acordar, entonces, que todo aquello que percibimos por la vista o el oído es también al mismo tiempo sabido? Por ejemplo, antes de aprender una lengua extranjera, ¿diremos, acaso, que no oímos cuando hablan, o que oímos y sabemos lo que dicen? E, igualmente, si no supiéramos las letras, ¿mantendríamos que no las vemos, cuando ponemos nuestros ojos en ellas, o que las sabemos, precisamente, porque las vemos?

TEET. — Con relación a ellas, diremos, Sócrates, que sabemos justamente aquello que vemos y oímos, pues, de las unas, vemos y sabemos la figura y el color y, de las *c* otras, oímos y, al mismo tiempo, sabemos los tonos agudos y graves. Ahora bien, lo que enseñan sobre todo esto los gramáticos y los intérpretes, eso ni lo percibimos con la vista o el oído, ni lo sabemos.

SÓC. — Muy bien, Teeteto. No me merece la pena que mantengamos una discusión sobre esto, es preferible que continúes avanzando. Pero fíjate en esta otra cuestión que se nos viene encima y mira a ver cómo la vamos a rechazar.

TEET. — ¿A qué te refieres?

*d* SÓC. — Ahora mismo te lo voy a decir. Imagínate que alguien te hiciera esta pregunta: «Si uno ha llegado a saber algo en un momento determinado y aún tiene y conserva el recuerdo de ello, ¿es posible que no sepa eso mismo que recuerda en el instante mismo en que lo recuerda?» Puede que me exprese prolijamente, pero lo que quiero preguntar es si alguien que ha aprendido una cosa y la recuerda no la sabe.

TEET. — ¿Qué dices, Sócrates? Una afirmación como ésa sería monstruosa.

SÓC. — ¿No estaré, entonces, desvariando? Pero examínalo tú. ¿No dices que ver es percibir y que la visión es percepción?

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿No es verdad que quien ha visto algo ha ad- *e*
quirido el saber de eso que ha visto, según el argumento al que nos referíamos hace poco?

TEET. — Sí.

SÓC. — Y bien, ¿no hay algo que llamas recuerdo?

TEET. — Sí.

SÓC. — Pero el recuerdo, ¿es recuerdo de nada o de algo?

TEET. — De algo, sin duda.

SÓC. — ¿No es de esas cosas que uno ha aprendido o percibido?

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Lo que se ha visto, ¿no se recuerda algunas veces?

TEET. — Sí, se recuerda.

SÓC. — ¿También cuando se cierran los ojos? ¿O es que se produce el olvido en cuanto hacemos esto?

TEET. — Sería extraño decir una cosa así, Sócrates.

SÓC. — Sin embargo hay que decirlo, si vamos a salvar 164*a*
el argumento anterior. En otro caso, se desvanece.

TEET. — También yo, por Zeus, tengo mis sospechas. Pero no llego a entenderlo adecuadamente. Dime, pues, cómo es eso.

SÓC. — De esta manera: el que ve, decimos que ha adquirido el saber justamente de eso que ve, pues hemos acordado que la visión, la percepción y el saber son lo mismo.

TEET. — Sin duda alguna.

Sóc. — Sin embargo, el que ve y ha llegado a saber lo que ha visto, si cierra los ojos, lo recuerda, pero no lo ve. ¿No es así?

Teet. — Sí.

b Sóc. — Pero «no ve» es «no sabe», si es que «ve» es también «sabe».

Teet. — Es verdad.

Sóc. — Por tanto, resulta que quien llegó a saber algo, aun recordándolo, no lo sabe, pues no lo ve. Esto es lo que decíamos que era monstruoso que llegara a suceder.

Teet. — Tienes mucha razón.

Sóc. — Por consiguiente, si se dice que el saber y la percepción son lo mismo, parece resultar una consecuencia imposible de sostener.

Teet. — Eso parece.

Sóc. — Por tanto, hay que decir que una y otra cosa son diferentes.

Teet. — Puede ser.

c Sóc. — ¿Qué podrá ser, entonces, el saber? De nuevo parece que hemos de comenzar desde el principio. Pero, ¿qué es lo que vamos a hacer, Teeteto?

Teet. — ¿Sobre qué?

Sóc. — Al abandonar la discusión, parecemos un gallo de mala raza cacareando antes de haber vencido.

Teet. — ¿Por qué?

Sóc. — Nos estamos comportando como los que cultivan el arte de la disputa, al establecer nuestros acuerdos sobre una concordancia puramente verbal y al contentarnos con una victoria de este género sobre la doctrina en cuestión. Es más, decimos que no somos polemistas, sino
d filósofos, pero no nos damos cuenta de que estamos haciendo lo mismo que esos hábiles hombres.

Teet. — No comprendo por qué lo dices.

SÓC. — Pues bien, voy a intentar mostrarte lo que pienso sobre esto. Nos preguntábamos si puede darse la circunstancia de no saber uno algo que ha aprendido, cuando posee el recuerdo de ello. Al indicar el caso de alguien que ha visto y que, una vez cerrados los ojos, recuerda, pero no ve, demostramos que alguien puede no saber y al mismo tiempo recordar. Y, sin embargo, decíamos que esto era imposible. Pero así es, ciertamente, como se desvanecieron a la vez el mito de Protágoras y el tuyo, que afirma la identidad del saber y la percepción.

TEET. — Así parece. *e*

SÓC. — Yo creo, amigo Teeteto, que si viviera el padre del otro mito haría todo lo posible por defenderlo. Pero, como ha quedado huérfano, nos dedicamos a ultrajarlo. Además, no quieren socorrerlo ni siquiera los tutores que Protágoras dejó, uno de los cuales es Teodoro, aquí presente. Pero nosotros vamos a correr el riesgo de acudir en su auxilio, para salir en defensa de la justicia.

TEOD. — Yo no soy el tutor de sus bienes, Sócrates, sino Calias [43], el hijo de Hipónico. Nosotros dejamos 165*a*
más bien pronto la argumentación en sentido estricto, para dedicarnos a la geometría. Sin embargo, te agradeceríamos que le prestaras tu ayuda.

SÓC. — Muy bien, Teodoro. Entonces, atiende al menos a la ayuda que le voy a proporcionar. Sin duda algu-

---

[43] Calias era uno de los hombres más ricos de Atenas. Amigo de los sofistas, pagaba a éstos grandes sumas de dinero (cf. *Apología* 20a, y *Crátilo* 391c) y los alojaba en su casa con gran liberalidad (cf. *Protágoras* 315d). En ella es donde se desarrolla el Protágoras, en el cual aparecen los más famosos sofistas de la época. Su afición a los discursos le hace tomar la palabra varias veces en el transcurso de este diálogo (cf. *Prot.* 335d y 338b), para que no se interrumpa la discusión entre Sócrates y Protágoras.

na, si uno no pusiera atención en las palabras, tendría que hacer concesiones aún más extrañas que las de antes. Esto suele ocurrir muchas veces tanto al afirmar como al negar. ¿Quieres que te lo explique a ti o a Teeteto?

TEOD. — A ambos a la vez, pero que responda el más
b joven, ya que, si comete un error, resultará menos indecoroso.

SÓC. — En ese caso, estoy en condiciones de formular la pregunta que en mi opinión es más extraña. Más o menos sería algo así: «¿Puede, acaso, la persona que sabe algo no saber eso que sabe?»

TEOD. — ¿Qué es, pues, lo que vamos a contestar, Teeteto?

TEET. — Que es imposible, creo yo.

SÓC. — No, al menos si sostienes que ver es saber. Imagínate que alguien te hiciera una de esas preguntas de las que no se puede escapar [44], en las que parece que uno se ha caído en un pozo, como suele decirse. Imagínate, digo, que un varón osado te preguntara, tapándote uno de los
c ojos con la mano, si ves su manto con el ojo tapado. ¿Qué harías ante una pregunta como ésta?

TEET. — Diría, creo yo, que no lo veo con este ojo, pero con el otro sí.

SÓC. — ¿De manera que verías y, al mismo tiempo, no verías una misma cosa?

TEET. — En cierto modo es así.

SÓC. — Yo, diría él, no me refería a esto, ni preguntaba cómo es posible, sino que preguntaba si no sabes tam-

---

[44] Estas preguntas son propias de la erística, que concibe el discurso como un arte de la disputa verbal. Se trata de preguntas de las que «no se puede escapar», *áphykta,* porque están formuladas en tales términos que cualquier respuesta que se dé es rápidamente refutada. Cf. *Eutidemo* 276e, donde se aplica el mismo calificativo a las preguntas de los sofistas Dionisodoro y Eutidemo, que allí intervienen.

bién aquello que sabes. En este momento lo que está claro es que ves lo que no ves. Pero has concedido que ver es saber y no ver es no saber. Así es que calcula tú mismo qué es lo que resulta de todo ello.

TEET. — Calculo que lo contrario de lo que había *d* supuesto.

SÓC. — Además, mi admirable amigo, tendrías que padecer muchas más dificultades por el estilo, en caso de que alguien te preguntara si es posible un saber agudo y otro obtuso, si es posible un saber de cerca y no uno lejano, o si es posible saber la misma cosa con intensidad y sin ella. Un peltasta mercenario de esos que se dedican a las disputas verbales te podría plantear miles de casos así, a manera de emboscadas, una vez que afirmaras que el saber y la percepción son lo mismo. Podría atacarte con cuestiones referentes al oído, al olfato y a otras percepciones de esta clase y te perseguiría hasta refutarte, de manera que no quedarías libre hasta que admiraras su muy en- *e* vidiable sabiduría y te hubiera enredado con sus artes. Entonces, cuando se hubiera apoderado de ti y te hubiese atado de pies y manos, es cuando pediría a cambio de tu rescate la cuantía acordada por vosotros dos. A todo esto, quizás te estés preguntando qué argumento es el que podría esgrimir Protágoras en defensa de sus posiciones. ¿Vamos a intentar decir alguna otra cosa?

TEET. — Desde luego que sí.

SÓC. — Él, ciertamente, diría todo cuanto estamos diciendo en su ayuda y, al mismo tiempo, creo que se 166*a* dirigiría a nosotros en actitud de desprecio pronunciando las siguientes palabras: «¡Qué buen hombre es este Sócrates! ¡Cómo se las ha valido para amedrentar a un niño con preguntas como esa de si es posible que una misma persona pueda recordar una cosa y al mismo tiempo no

saberla! Éste, como estaba asustado, contestó que no por su incapacidad para prever las consecuencias y, de esta manera, Sócrates ha podido exponerme al ridículo en sus razonamientos. Pero te comportas con gran frivolidad, Sócrates. Las cosas son de otra forma. Cuando tú examinas alguna de mis afirmaciones por medio de preguntas, yo
b quedo refutado solamente si el interrogado responde como lo haría yo. Si no es así, es él quien queda refutado. Por ejemplo, ¿tú crees que alguien te va a conceder que el recuerdo de una impresión pasada permanece en uno, tal y como era esa impresión en el momento de experimentarla, cuando ya no se está experimentando? Ni mucho menos. Además, ¿crees que alguien va a abstenerse de conceder que una misma persona puede saber y no saber una misma cosa? Y en el caso de que esto le infunda temor, ¿crees que alguien va a admitir que una persona que está cambiando es la misma que era antes de producirse el cambio? ¿O más aún, que es una sola persona y no una pluralidad de personas que devienen infinitas, en tanto que acontece el proceso de cambio? ¿Va a ser menester, entonces,
c que estemos en guardia unos contra otros por ir a la caza de palabras?

»Bienaventurado Sócrates, diría él, enfréntate con más nobleza a lo que estoy diciendo realmente y, si eres capaz, demuestra que las percepciones no devienen particulares para cada uno de nosotros, o, si aceptas que devienen particulares, demuestra que no es verdad que sólo pueda ser —si hay que utilizar esta palabra— o llegar a ser aquello que aparece a alguien en tanto que aparece. Ahora bien, al hablar de cerdos y cinocéfalos, no sólo tú mismo te comportas como un cerdo, sino que persuades a los que te oyen para que procedan de la misma manera respecto a
d mis escritos y eso no es jugar limpio.

»Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo ten-
go escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de
lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras perso-
nas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en
que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros,
otras diferentes. Y estoy muy lejos de decir que no exista
la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la
palabra 'sabio' para designar al que puede efectuar un cam-
bio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar
de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bue-
no [45]. Pero no vayas a atenerte a la forma puramente
verbal de mi razonamiento y entérate de lo que digo. A con- *e*
tinuación voy a explicarlo aún con mayor claridad. Re-
cuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que
a la persona que está enferma lo que come le parece amar-
go y es amargo para ella, mientras que a la persona que
está sana le parece lo contrario y así es para ella. Pues
bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabidu- 167*a*
ría a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo
de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco
puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar
de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia
una situación distinta, porque una disposición es mejor que
la otra. Esto es lo que ocurre también en la educación,
donde el cambio debe producirse de una disposición a la
que es mejor. Ahora bien, mientras que el médico produce

---

[45] El subjetivismo gnoseológico de Protágoras tiene, en el carácter utilitarista de su doctrina, un límite que lo pone a salvo del inmoralismo a que daría lugar en otros representantes de la sofística. La mayor parte de los autores creen que este texto representa la verdadera posición de Protágoras. Por otra parte, Platón lo trata con mucho más respeto que a ningún otro sofista, a pesar de las profundas discrepancias que lo separaban de él. Cf. Guthrie, *A History...*, III, pág. 172, n. 1, trad. esp., pág. 174, n. 19.

este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos [46].

»No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es [47], ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno
b experimenta, y éstas son siempre verdaderas. Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas. Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos' y a los que se ocupan de las plantas los llamo 'agricultores' [48]. Sostengo, en efecto, que éstos infunden en las plan-

[46] Comparaciones de la sofística y la retórica con la medicina eran muy frecuentes en los escritos de la época. GORGIAS, por ej., analiza con detalle esta analogía entre los discursos y los medicamentos, cuando dice (*Elogio de Helena* 14) que éstos actúan en el cuerpo de la misma manera que unas palabras producen en el alma tristeza o placer, otras temor o coraje, y otras emponzoñan y engañan mediante una maligna persuasión. Cf., también, ANTIFONTE, fr. A 6 (DIELS-KRANZ).

[47] Cf., también, *Eutidemo* 286c-d. Este argumento acerca de la imposibilidad de la opinión falsa revela la influencia del eleatismo en el pensamiento de Protágoras. Cf. PARMÉNIDES, frs. B 2, 7-8, y B 8, 8-9 (DIELS-KRANZ).

[48] La comparación del educador con el agricultor aparece también frecuentemente en la literatura de la época. Cf. GUTHRIE, *A History...*, III, págs. 168-169. Como ha observado CORNFORD (*La teoría platónica...*, págs. 77-8), «la analogía con el agricultor que provoca en las plantas sensaciones sanas y provechosas es un rasgo arcaico que sugiere que Platón puede haber utilizado los escritos del mismo Protágoras». En el

tas, en lugar de las percepciones perjudiciales que tienen c cuando enferman, percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas [49], y que los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial.

»Por la misma razón el sofista que es capaz de enseñar de esta manera a sus alumnos es tan sabio como digno de recibir buenos honorarios por parte de los que ha en- d señado. Así es como unos son más sabios que otros, a pesar de que ninguno tiene opiniones falsas.

»Tú, quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que eres medida, pues con estas consideraciones mi doctrina queda a salvo. Ahora bien, si quieres discutirla desde el principio, discútela y procede a exponer tu argumenta-

---

diálogo que lleva su mismo nombre utiliza también ejemplos tomados de la agricultura para ilustrar su tesis acerca de la relatividad del bien (cf. PROTÁGORAS, 334a-b).

[49] Otros autores proponen versiones alternativas de esta lección del texto de BURNET (*te kaì alētheîs*), pero, a nuestro modo de ver, son meras conjeturas que no ayudan a entender mejor el texto. Cf., por ej., A. DIÈS, *Platon Oeuvres Complètes,* vol. VIII/2, París, 1967 (1.ª ed., 1926), pág. 195, que propone *te kaì héxeis*. Otros sencillamente suprimen estas palabras (cf. CORNFORD, *La teoría platónica...*, pág. 77, n. 77). A nuestro juicio el sentido del texto es el siguiente: de acuerdo con la doctrina de Protágoras, todas las percepciones son verdaderas y no tiene sentido decir que unas son más verdaderas que otras. Por eso se equivocan quienes consideran que son verdaderas únicamente las representaciones de un alma sana. Es extraño atribuir percepciones a las plantas (cf. EMPÉDOCLES, fr. A 70, DIELS-KRANZ), como indica MCDWELL (*Theaetetus...*, pág. 168), pero no lo es que aquéllas sean verdaderas, tanto en el caso de ser beneficiosas como en cualquier otro.

ción en contra. En caso de que quieras hacerlo por medio de preguntas, hazlo por medio de preguntas, ya que una persona dotada de inteligencia no debe rehuir este procedimiento; al contrario, debe practicarlo más que ningún otro.
e Ahora bien, hazlo de la siguiente manera: no cometas injusticias con tus preguntas, pues sería una gran inconsecuencia que quien dice preocuparse de la virtud no hiciese otra cosa que ser injusto con los argumentos. Y en estos menesteres no separar la mera contienda verbal de la discusión dialéctica es cometer una injusticia. En la primera se suele bromear y confundir al interlocutor todo lo que uno puede, pero en la discusión dialéctica hay que ser se-
168a rios y corregirlo, mostrándole únicamente los errores en los que haya caído por sí mismo o por culpa de las personas que haya frecuentado anteriormente.

»Si, en efecto, procedes así, los que discutan contigo se culparán a sí mismos por sus propias confusiones y perplejidades. No te echarán la culpa a ti, sino que te seguirán y te apreciarán, mientras que huirán de sí mismos, despreciándose y buscando refugio en la filosofía, para cambiar y huir de lo que eran anteriormente. Ahora bien, si haces todo lo contrario, como la mayor parte, también a ti te sucederá lo contrario y verás que los que frecuentan
b tu compañía, al hacerse mayores, en lugar de convertirse en filósofos, desprecian esta actividad [50].

»Así es que, si me haces caso en lo que se dijo antes, permanecerás junto a nosotros, no con hostilidad ni con afán de disputa, sino con la buena disposición de ánimo necesaria para examinar qué es lo que decimos en verdad cuando afirmamos que todo se mueve y que lo que parece a cada uno es, en efecto, así para él, ya sea un particular

---

[50] Cf. *Fedón* 89d ss.

o una ciudad. A partir de ello es como podrías investigar si el saber y la percepción son lo mismo o cosas diferentes, pero no, como hace un momento, a partir del uso habitual de frases y nombres, que la mayoría trata a su antojo, *c* ocasionándose unos a otros toda clase de perplejidades.»

Ésta es la ayuda, Teodoro, que he podido aportar a tu amigo. Es la que puedo brindarle, una ayuda escasa, como corresponde a unos escasos recursos. Si él viviera, se hubiera podido defender a sí mismo de una manera mucho más eficaz.

TEOD. — Bromeas, Sócrates, porque la defensa que has hecho de este hombre ha sido extraordinariamente vigorosa.

SÓC. — Muy bien, amigo mío. Dime: ¿te has dado cuenta del reproche que contenían las últimas palabras de Protágoras, al decir que estábamos dirigiendo nuestros discur- *d* sos a un niño y valiéndonos del temor que le infundimos para polemizar contra sus afirmaciones? Además de tomar a chanza nuestra intervención, ensalzaba su doctrina de la «medida de todas las cosas» y nos exhortó a tomar en serio su argumentación. ¿No es así?

TEOD. — Sí, Sócrates, ¿cómo no voy a darme cuenta?

SÓC. — Y bien, ¿propones que le hagamos caso?

TEOD. — Desde luego que sí.

SÓC. — Pues bien, estás viendo que todas las personas aquí presentes son niños, excepto tú. De manera que, si hemos de hacer caso a este hombre, tú y yo somos los que tenemos que preguntar y responder, y tomarnos en *e* serio su doctrina para que no pueda hacernos el reproche de que no la examinamos atentamente y nos limitamos a bromear con adolescentes.

TEOD. — ¿Es que Teeteto no podría seguir la investigación mejor que muchos que tienen ya una poblada barba?

SÓC. — Pero no mejor que tú, Teodoro. Así es que no pienses que yo estoy obligado a defender a tu difunto amigo de todas las formas posibles y tú de ninguna.
169a Vamos, buen amigo, sigue un poco, por lo menos hasta que sepamos si eres el que debe proporcionar la medida en cuestión de figuras geométricas o pueden todos bastarse a sí mismos, igual que tú en astronomía y en todo lo demás en lo que sobresales tan merecidamente.

TEOD. — Si uno está sentado a tu lado, Sócrates, no es fácil abstenerse de dar razones. Hace un momento no tenía ni idea de lo que decía, cuando afirmaba que no me obligarías a desnudarme, como hacen los lacedemonios. Pero me parece que te asemejas, más bien, a Escirón [51].
b Pues los lacedemonios le piden a uno que se marche o se desnude, mientras que tú me parece que haces, más bien, el papel de Anteo [52]. Al que se te acerca no lo dejas ir antes de haberlo desnudado y de haberle obligado a enfrentarse a tus razonamientos.

SÓC. — Has hecho una comparación muy buena del mal que sufro, Teodoro. Sin embargo, aún soy más obstinado que ellos, pues he encontrado a muchos Heracles y Teseos [53], que tenían gran dominio de la argumentación y me han dejado bien abatido, sin que yo abandone en nin-

[51] De acuerdo con una versión de la leyenda, Escirón habitaba en un lugar de Mégara que bordeaba la costa y obligaba a los viajeros a lavarle los pies. En ese momento los arrojaba al mar, donde una enorme tortuga despedazaba sus cadáveres.

[52] Anteo era hijo de Posidón y Gea. Vivía en un lugar de Libia y obligaba a todos los viajeros a luchar contra él. Luego, cuando los había vencido, adornaba con sus despojos el templo de su padre.

[53] La mención de Heracles y Teseo hace referencia a los personajes citados anteriormente. Heracles combatió con Anteo y lo ahogó, acabando así con su invulnerabilidad, y Teseo, por su parte, cuando iba de viaje hacia Atenas, se encontró con Escirón y le dio muerte.

gún momento: tan terrible es el amor que se ha apoderado c de mí por esta clase de ejercicios. Así es que no rehúses el beneficio que, tanto a ti como a mí, nos puede traer un enfrentamiento de esta naturaleza.

TEOD. — No voy a llevarte la contraria en nada, procede como quieras. De todas formas, en cuestiones de esta clase hay que soportar el destino que tú hayas urdido y no hay más remedio que someterse a prueba. Ahora bien, no estaré a tu disposición más allá del tiempo que has previsto.

SÓC. — Pues bien, con eso es suficiente. Y pon mucho cuidado de que no vayamos a hacer uno de esos razonamientos infantiles sin darnos cuenta, y alguien nos haga d de nuevo el mismo reproche.

TEOD. — Bueno, pondré de mi parte todo lo que pueda.

SÓC. — Primeramente, volvamos de nuevo a la cuestión en el mismo punto en que estaba antes y veamos si estábamos enojados con razón o sin ella, cuando le censurábamos a esta doctrina que hace a todo el mundo autosuficiente en lo que a inteligencia se refiere. Además, Protágoras nos concedió que algunos individuos sobresalen en la estimación de lo que es mejor o peor y se refería, precisamente, a los que son sabios. ¿No es así?

TEOD. — Sí.

SÓC. — Ciertamente, si él estuviera aquí presente para prestar su asentimiento y no hubiéramos tenido que hacer en su lugar esas concesiones con la intención de ayudarle, no sería menester repetir la doctrina para fundamentarla e de nuevo. Pero en la presente situación alguien podría afirmar quizás que no tenemos autoridad para establecer acuerdos en su nombre. Por ello es mejor que quede más claro el acuerdo al que llegamos en este punto en particular, ya que no hay poca diferencia entre hacerlo así o de otra manera.

TEOD. — Es verdad.

SÓC. — El acuerdo, desde luego, hemos de tomarlo lo
170a más rápidamente posible, basándonos no en las palabras de otro, sino en las suyas propias.

TEOD. — ¿Cómo?

SÓC. — De la siguiente manera: ¿no dice él que lo que le parece a cada uno es así para la persona a la que se lo parece?

TEOD. — En efecto, eso es lo que dice.

SÓC. — Pues bien, Protágoras, también nosotros expresamos la opinión de un hombre o, más aún, de todos los hombres, y decimos que no hay hombre que no se considere a sí mismo más sabio que los demás en unas cosas, así como menos sabio en otras. Además, en los peligros más grandes, cuando vienen tiempos de tempestad, ya sea en la guerra, en la enfermedad o en el mar, a los que mandan en tales situaciones los hombres los consideran como
b si fueran dioses, pues esperan de ellos su salvación, aunque no se diferencien en otra cosa que en el saber. En todas las actividades humanas hay gente que busca maestros y personas que los dirijan a ellos mismos y a otros seres vivos en sus obras. De la misma manera, también hay gente que se considera capaz de enseñar y de mandar. Ahora bien, en todas estas circunstancias, ¿qué otra cosa podemos decir, sino que son los mismos hombres quienes consideran que entre ellos se da la sabiduría y la ignorancia?

TEOD. — Así es.

SÓC. — ¿No consideran que la sabiduría es el pensamiento verdadero, mientras que la ignorancia es la opinión falsa?

c TEOD. — Naturalmente.

SÓC. — Y bien, Protágoras, ¿qué haremos con este argumento? ¿Vamos a decir que las opiniones de los hom-

bres son siempre verdaderas, o unas veces verdaderas y otras falsas? De una y otra posibilidad se sigue, en efecto, que sus opiniones no son siempre verdaderas, sino de las dos clases. Piensa, pues, Teodoro, si alguno de los seguidores de Protágoras, o tú mismo, querría empeñarse en afirmar que no hay quien considere que otras personas son ignorantes o tienen opiniones falsas.

TEOD. — Eso sería increíble, Sócrates.

SÓC. — Y, sin embargo, la doctrina de que el hombre *d*
es la medida de todas las cosas nos lleva necesariamente a esta conclusión.

TEOD. — ¿Por qué?

SÓC. — Si has llegado a alguna conclusión por tu cuenta y me das a conocer la opinión que tienes sobre el particular, de acuerdo con la doctrina de Protágoras, hay que conceder que eso para ti es la verdad. Pero, ¿es que no nos es posible a los demás convertirnos en jueces de la resolución que has adoptado? ¿O es que tenemos que considerar que tus opiniones son siempre verdaderas? ¿No hay a menudo muchos que se oponen a ti con opiniones contrarias a las tuyas, pensando que tus juicios y creencias son falsos?

TEOD. — Sí, por Zeus, Sócrates, desde luego son nu- *e*
merosísimos, como dice Homero [54], los hombres que me ocasionan toda clase de dificultades.

SÓC. — Y bien, ¿quieres que digamos que las opiniones que son verdaderas para ti, son falsas, sin embargo, para todo esa gran cantidad de gente?

TEOD. — Parece que es necesario, de acuerdo con esta doctrina.

SÓC. — ¿Y lo será para el mismo Protágoras? Si él no creyera que el hombre es medida ni lo creyera la mayoría,

---

[54] HOMERO, *Odisea* XVI 121.

como de hecho no lo creen, ¿no sería, entonces, necesario
171a concluir que esta verdad [55] que él escribió no es verdadera para nadie? Ahora bien, si lo cree él y la multitud no tiene el mismo criterio, debes saber, en primer lugar, que, en tanto en cuanto son más las personas a las que no se lo parece que aquellas a las que se lo parece, su verdad no es más bien que es.

TEOD. — Necesariamente es así, si el ser o el no ser depende de cada opinión.

SÓC. — Y a continuación viene lo más sutil de todo: aquél, al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error.

TEOD. — Desde luego.

b SÓC. — ¿No debería admitir que su creencia es falsa, si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?

TEOD. — Necesariamente.

SÓC. — Pero, ¿admiten, acaso, los otros que se encuentran en un error?

TEOD. — Desde luego que no.

SÓC. — Ahora bien, éste, de acuerdo con lo que ha escrito, nos concede que esta opinión es igualmente verdadera.

TEOD. — Eso parece.

SÓC. — En consecuencia, todos ponen en cuestión la doctrina, empezando por el mismo Protágoras. Y en esto tendrá que estar de acuerdo, sobre todo si le concede, al que afirma lo contrario que él, que su opinión es verdade-

[55] De nuevo hay aquí una alusión a *Sobre la Verdad*, el libro de Protágoras.

ra. En estas circunstancias, el mismo Protágoras tendrá que admitir que un perro o un hombre cualquiera no es medida ni siquiera de una sola cosa de la que no tenga conocimiento. ¿No es así? c

TEOD. — Así es.

SÓC. — Por consiguiente, dado que es discutido por todos, el *Sobre la Verdad* de Protágoras no será verdadero para nadie, ni para cualquier otro, ni para él mismo.

TEOD. — Acorralamos demasiado a mi amigo, Sócrates.

SÓC. — Sin embargo, querido Teodoro, no está claro que hayamos dejado a un lado el camino recto. Es probable, desde luego, que él, al ser más viejo, fuese más sabio que nosotros. Y si de repente levantara la cabeza aquí d mismo, probablemente nos censuraría, a mí por decir insensateces y a ti por estar de acuerdo conmigo, y desaparecería ocultándose corriendo. Pero nosotros, creo yo, no tenemos más remedio que atenernos a lo que somos y decir siempre lo que nos parezca. Por cierto, ¿no diríamos en este momento que cualquiera podría conceder que hay personas más sabias y más ignorantes que otras?

TEOD. — A mí, al menos, me lo parece.

SÓC. — Seguramente también diríamos que la doctrina se mantiene mejor en pie como la hemos esbozado, al e hacer nuestra defensa de Protágoras. La mayor parte de las cosas, decíamos, son para cada uno como a él le parecen. Tal era el caso de lo cálido, lo seco, lo dulce y de todas las cosas por el estilo. Ahora bien, si en algunos casos vamos a admitir que unas personas aventajan a otras, en cuestiones de salud y de enfermedad es donde habría que estar dispuesto a decir que cualquier mujer, niño o bestia no es capaz de curarse y de saber qué es lo sano para sí mismo. Al contrario, es precisamente aquí donde una persona aventaja a otra. ¿No es así?

como de hecho no lo creen, ¿no sería, entonces, necesario
171a concluir que esta verdad[55] que él escribió no es verdadera para nadie? Ahora bien, si lo cree él y la multitud no tiene el mismo criterio, debes saber, en primer lugar, que, en tanto en cuanto son más las personas a las que no se lo parece que aquellas a las que se lo parece, su verdad no es más bien que es.

TEOD. — Necesariamente es así, si el ser o el no ser depende de cada opinión.

SÓC. — Y a continuación viene lo más sutil de todo: aquél, al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error.

TEOD. — Desde luego.

b SÓC. — ¿No debería admitir que su creencia es falsa, si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?

TEOD. — Necesariamente.

SÓC. — Pero, ¿admiten, acaso, los otros que se encuentran en un error?

TEOD. — Desde luego que no.

SÓC. — Ahora bien, éste, de acuerdo con lo que ha escrito, nos concede que esta opinión es igualmente verdadera.

TEOD. — Eso parece.

SÓC. — En consecuencia, todos ponen en cuestión la doctrina, empezando por el mismo Protágoras. Y en esto tendrá que estar de acuerdo, sobre todo si le concede, al que afirma lo contrario que él, que su opinión es verdade-

[55] De nuevo hay aquí una alusión a *Sobre la Verdad*, el libro de Protágoras.

ra. En estas circunstancias, el mismo Protágoras tendrá c
que admitir que un perro o un hombre cualquiera no es medida ni siquiera de una sola cosa de la que no tenga conocimiento. ¿No es así?

TEOD. — Así es.

SÓC. — Por consiguiente, dado que es discutido por todos, el *Sobre la Verdad* de Protágoras no será verdadero para nadie, ni para cualquier otro, ni para él mismo.

TEOD. — Acorralamos demasiado a mi amigo, Sócrates.

SÓC. — Sin embargo, querido Teodoro, no está claro que hayamos dejado a un lado el camino recto. Es probable, desde luego, que él, al ser más viejo, fuese más sabio
que nosotros. Y si de repente levantara la cabeza aquí d
mismo, probablemente nos censuraría, a mí por decir insensateces y a ti por estar de acuerdo conmigo, y desaparecería ocultándose corriendo. Pero nosotros, creo yo, no tenemos más remedio que atenernos a lo que somos y decir siempre lo que nos parezca. Por cierto, ¿no diríamos en este momento que cualquiera podría conceder que hay personas más sabias y más ignorantes que otras?

TEOD. — A mí, al menos, me lo parece.

SÓC. — Seguramente también diríamos que la doctrina
se mantiene mejor en pie como la hemos esbozado, al e
hacer nuestra defensa de Protágoras. La mayor parte de las cosas, decíamos, son para cada uno como a él le parecen. *Tal era el caso de lo cálido, lo seco, lo dulce* y de todas las cosas por el estilo. Ahora bien, si en algunos casos vamos a admitir que unas personas aventajan a otras, en cuestiones de salud y de enfermedad es donde habría que estar dispuesto a decir que cualquier mujer, niño o bestia no es capaz de curarse y de saber qué es lo sano para sí mismo. Al contrario, es precisamente aquí donde una persona aventaja a otra. ¿No es así?

TEOD. — A mí, al menos, me parece que es así.

172a SÓC. — Pues bien, también en cuestiones políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella. En estos asuntos no hay individuo que sea más sabio que otro, ni ciudad más sabia que otra ciudad. Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad, es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones.
b De ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere que es conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso. Pero en el ámbito al que yo me refiero, tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia [56], sino que la opinión de una comunidad se hace ver-

[56] Hay diferencias de interpretación en relación con el sujeto de esta oración, porque el verbo aparece de repente en tercera persona del plural. CORNFORD (*La teoría platónica...*, pág. 85, n. 85) piensa que con ello se alude a un sujeto diferente de la doctrina que ha sido mencionada en las oraciones anteriores. No serían, pues, los partidarios de Protágoras, sino «ciertas personas que han de ser inmediatamente definidas» (L. CAMPBELL, *The Theaetetus of Plato,* Oxford, 1883). Nosotros, en cambio, nos adherimos a la interpretación de HACKFORTH («Notes...», páginas 132-133). El sujeto no experimenta aquí una variación significativa, ya que seguimos todavía dentro del ámbito de la doctrina de Protágoras y sus seguidores. A lo justo y lo injusto, como a lo bello y lo bueno, anteriormente mencionados, se aplican las mismas consecuencias que se derivan de la tesis protagórica del hombre medida, es decir, no tienen una realidad propia, considerados en sí mismos. Cornford no cree que Protágoras haya ido tan lejos, porque éste reconoce la existencia de instintos morales innatos (cf. *Prot.* 320 ss.), como son el respeto y la justicia. Ahora bien, éstos no significan más que una capacidad moral que permite al individuo vivir en comunidad y no dicen nada en contra del

dadera en el momento en que ésta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece. También los que no siguen totalmente la doctrina de Protágoras [57] conducen su pensamiento por idénticos caminos. Pero con esto se apodera de nosotros, Teodoro, un razonamiento que nos llevaría más lejos que el anterior. c

TEOD. — ¿Es que no tenemos tiempo libre, Sócrates?

SÓC. — Por cierto, muchas veces, querido amigo, se me ha ocurrido pensar, como en esta ocasión, que los que se han dedicado mucho tiempo a la filosofía frecuentemente parecen oradores ridículos, cuando acuden a los tribunales [58].

TEOD. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — Que los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educa- d dos en la filosofía y en esta clase de ocupaciones [59].

---

carácter convencional de las leyes y los preceptos morales, cuya conveniencia es siempre relativa a unas circunstancias concretas y determinadas.

[57] De acuerdo con lo dicho en la nota anterior, las discrepancias a la hora de interpretar esta frase se refieren al hecho de si estas personas representan una posición más o menos extrema que la del propio Protágoras. En *Leyes* X 889 ss., se hace referencia a personas que defienden el carácter convencional de las leyes y costumbres, pero que atribuyen, en cambio, a las cosas, como el aire, el fuego, la tierra y el agua, una existencia por naturaleza. Es posible que Platón esté pensando en una concepción filosófica de esta clase, pero tal posición es menos extrema que la del propio Protágoras y no está más allá de éste, como piensa Cornford. Ellos, efectivamente, no aplican a las cosas que existen por naturaleza las consecuencias de la teoría del hombre medida y sí, por el contrario, a los conceptos y valores morales. Cf. GUTHRIE, *A History...*, III, pág. 80, trad. esp., pág. 88, y HACKFORTH, «Notes...», pág. 133.

[58] Sobre el fracaso de los filósofos en la vida mundana, cf. *Gorgias* 484c ss., y *República* VI 487b-d.

[59] Sobre la esclavitud de los oradores y políticos en general, cf. *Gorgias* 513a-c, 518c, 521a-b, etc.

TEOD. — ¿En qué sentido?

SÓC. — Estos últimos disfrutan del tiempo libre al que tú hacías referencia y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio. Les pasa lo mismo que a nosotros, que, de discurso en discurso, ya vamos por el tercero. Si les satisface más el siguiente que el que tienen delante, como a nosotros, proceden de la misma manera. Y no les preocupa nada la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad. Los otros, en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues
*e* les apremia el flujo constante del agua [60]. Además, no pueden componer sus discursos sobre lo que desean, ya que la parte contraria está sobre ellos y los obliga a atenerse a la acusación escrita, que, una vez proclamada, señala los límites fuera de los cuales no puede hablarse. Esto es lo que llaman juramento recíproco. Sus discursos versan siempre sobre algún compañero de esclavitud y están dirigidos a un señor que se sienta con la demanda en las manos.

Hasta tal punto tratan sus disputas de asuntos puramente particulares, que muchas veces se parecen a una ca-
173*a* rrera por la propia vida. De manera que, a raíz de todo esto, se vuelven violentos y sagaces, y saben cómo adular a su señor con palabras y seducirlo con obras. Pero, a cambio, hacen mezquinas sus almas y pierden toda rectitud. La esclavitud que han sufrido desde jóvenes les ha arrebatado la grandeza de alma, así como la honestidad y la libertad, al obligarlos a hacer cosas tortuosas y al deparar a sus almas, todavía tiernas, grandes peligros y temores, que no podían sobrellevar aún con amor a la justicia y a la verdad. Entregados así a la mentira y a las

---

[60] Hace referencia al reloj de agua o clepsidra, que medía el tiempo en los tribunales.

injurias mutuas, tantas veces se encorvan y se tuercen, *b* que llegan a la madurez sin nada sano en el pensamiento. Ellos, sin embargo, creen que se han vuelto hábiles y sabios. Así es esta gente, Teodoro.

¿Quieres ahora que pasemos a describir a los que forman parte de nuestro coro o los dejamos y volvemos, de nuevo, a nuestros razonamientos? De esta manera no nos pasaría lo que decíamos hace poco y evitaríamos abusar en exceso de nuestra libertad, yendo de discurso en discurso.

TEOD. — De ninguna manera, Sócrates. Sería mejor que los describiéramos. Tú has estado muy acertado al decir *c* que nosotros, los que formamos parte de un coro como éste, no somos los servidores de nuestros discursos. Al contrario, los discursos son como criados nuestros y así cada uno aguardará para terminar cuando a nosotros nos parezca. No nos preside, efectivamente, un juez, ni un espectador, como les pasa a los poetas, que pudiera hacernos reproches o decirnos lo que tenemos que hacer.

SÓC. — Entonces, ya que eres de esa opinión, parece que debemos hablar de los corifeos. ¿Para qué mencionar, en efecto, a gente que es inferior a éstos en la práctica de la filosofía? En primer lugar, comenzaremos diciendo que aquéllos desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni *d* el consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades. No se paran a mirar ni prestan oídos a nada que se refiera a leyes o a decretos, ya se den a conocer oralmente o por escrito. Y no se les ocurre ni en sueños participar en las intrigas de las camarillas para ocupar los cargos, ni acuden a las reuniones ni a los banquetes y fiestas que se celebran con flautistas. Además, el hecho de que alguien en la ciudad sea de noble o baja cuna o haya heredado alguna tara de sus antepasa-

dos, por parte de hombres o mujeres, le importa menos, como suele decirse, que las copas de agua que hay en el mar.

e Ni siquiera sabe que desconoce todo esto, ya que no se aleja de ello para granjearse una buena reputación. Ocurre, más bien, que en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad [61], mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. Como decía Píndaro [61bis], él se adentra «en las profundidades de la tierra» y lo mismo se interesa por su extensión, cuando se dedica a la geometría, que va «más allá de los cielos» en sus estudios astronómicos. Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo,
174a sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas.

TEOD. — ¿Por qué dices todo esto, Sócrates?

SÓC. — Es lo mismo que se cuenta de Tales [62], Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería sa-

---

[61] Desligar el alma del cuerpo, se dice en el *Fedón*, es la verdadera aspiración de los que filosofan en el recto sentido de la palabra. Por ello, la filosofía consiste en un ejercicio de la muerte. Cf. *Fedón* 64b-69e.

[61bis] PÍNDARO, fr. 292 SNELL.

[62] Tales de Mileto es considerado tradicionalmente el padre de la filosofía. Esta anécdota que cuenta aquí Platón es, como observan G. S. KIRK - J. E. RAVEN (*Los filósofos presocráticos*, trad. esp., Madrid, 1969, pág. 118), una de las versiones más antiguas del motivo del filósofo distraído. Sin embargo, ARISTÓTELES (*Política* 1259a) cuenta una anécdota de sentido contrario. Como lo injuriaban, nos dice, por la inutilidad de la filosofía, gracias a sus conocimientos astronómicos supo que iba a haber una gran cosecha de aceituna y tomó en fianza todas las prensas de aceite de Mileto y Quíos. Luego las arrendó y obtuvo mucho dinero con ello, demostrando que a los filósofos les resulta fácil enriquecerse, cuando aplican sus conocimientos a ello.

ber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad, b a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre [63] y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente. ¿Comprendes, Teodoro, o no?

TEOD. — Sí, y tienes razón.

SÓC. — Así pues, querido amigo, como te decía al principio, cuando una persona así en sus relaciones particulares o públicas con los demás se ve obligada a hablar, en c el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de los ojos, da que reír no sólo a las tracias, sino al resto del pueblo. Caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia, y su terrible torpeza da una imagen de necedad. Pues, en cuestión de injurias, no tiene nada en particular que censurar a nadie, ya que no sabe nada malo de nadie, al no haberse

[63] El papel que desempeña la teoría de las Ideas en esta digresión, como en el conjunto del *Teeteto,* ha sido muy discutido. Los dos pasajes cruciales son 174b y 175c. CORNFORD (*La teoría platónica...,* pág. 89, n. 89, y pág. 90, n. 91) ve en ellos una clara alusión a las Formas. Cf. la crítica de R. ROBINSON («Forms and Error in Plato's *Theaetetus*», *Philos. Rev.* [1950], págs. 174-175) y la defensa de los argumentos de Cornford por parte de R. HACKFORTH («Platonic Forms in the *Theaetetus*», *Class. Quart.* [1957], 54). Es muy posible, como indica MCDWELL (*Theaetetus...,* págs. 174-175), que Platón esté pensando en las Formas, pero el problema es que no lo dice explícitamente y, en consecuencia, los pasajes en cuestión pueden interpretarse al margen de esta teoría. Cf. nuestra Introducción.

ocupado nunca de ello. Por tanto, se queda perplejo y ha-
d ce el ridículo. Y ante los elogios y la vanagloria de los
demás, no se ríe con disimulo, sino tan real y manifiesta-
mente que parece estar loco. Efectivamente, cuando se elo-
gia a un tirano o a un rey, cree oír que están hablando
de la felicidad de un pastor, ya sea de cerdos, vacas u
ovejas, por haber ordeñado mucha leche. Pero considera
que aquéllos tienen que apacentar y ordeñar a unos anima-
les más díscolos e insidiosos que éstos, y que las personas
de esa naturaleza, debido a la tarea que desempeñan,
e se hacen por fuerza no menos agrestes y carentes de educa-
ción que los pastores, apresados como están en sus mura-
llas, al igual que el pastor en los rediles de las montañas.
Cuando oye decir que alguien posee una fortuna admira-
ble en extensión, por poseer diez mil pletros [64] de tierra
o aún más, tales cifras le parecen totalmente insignifican-
tes, pues está acostumbrado a poner sus ojos en la tierra
entera. Y cuando componen himnos genealógicos de al-
guien que puede demostrar la existencia de siete anteceso-
res ricos, considera que tales elogios son propios de perso-
75a nas obtusas y cortas de miras, que por su falta de educación
no pueden poner sus ojos en el todo, ni darse cuenta de
que cualquiera tiene miles de antecesores y progenitores
ni de que entre ellos los ricos y pobres se cuentan por mu-
chos miles, así como los reyes y esclavos o los extranjeros
y griegos.

Es más, a él le parece algo absurdo, por su pequeñez,
que alguien se enorgullezca por una lista de veinticinco an-
tepasados, aunque asciendan hasta el mismo Heracles, hijo
b de Anfitrión, ya que el antepasado vigésimo quinto, con-

---

[64] El pletro es una medida de longitud equivalente a cien pies griegos; como medida de superficie equivale a diez mil pies cuadrados.

tando de Anfitrión hacia atrás, sería el que a éste le tocara en suerte, igual que podría decirse del quincuagésimo a partir de él. Se ríe de los que son incapaces de hacer un cálculo de esta naturaleza y no alejan la vanidad de su alma insensata. En todos estos casos una persona así sirve de mofa al pueblo, unas veces por su apariencia de soberbia, y otras veces por el desconocimiento de lo que tiene a sus pies y la perplejidad que en cada ocasión le envuelve.

TEOD. — Eso que estás diciendo, Sócrates, es exactamente lo que ocurre.

SÓC. — Pero, querido amigo, cuando consigue elevar a alguien a un plano superior y la persona en cuestión se deja llevar por él, el resultado es muy distinto. Entonces c
quedan a un lado las cuestiones relativas a las injusticias que yo cometo contra ti o tú contra mí, y se pasa a examinar la justicia y la injusticia en sí mismas, lo que ambas son, y las diferencias que distinguen a la una de la otra, así como a ellas mismas de todo lo demás [65]. De preguntas acerca de si es feliz el rey que posee riquezas se pasa a un examen de la realeza y de la felicidad o la desgracia que en general afecta a los hombres, para averiguar qué son ambas y de qué manera le corresponde a la naturaleza del hombre poseer la una y huir de la otra. Cuando alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene d
que dar una explicación de todas estas cuestiones, se invierten las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por la falta de costumbre. Su balbuceo y la perplejidad en la que cae no dan que reír a las tracias, ni a ninguna otra persona carente de educación, pues ellas no perciben la situación en la que

[65] Cf. n. 63.

se halla, pero sí a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud.

Ésta es la manera de ser que tienen uno y otro, Teodoro. El primero, que ha sido educado realmente en la liber-
e tad y en el ocio, es precisamente el que tú llamas filósofo. A éste no hay que censurarlo por parecer simple e incapaz, cuando se ocupa de menesteres serviles, si no sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro, por el contrario, puede ejercer todas estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con la elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras
176a la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados.

TEOD. — Si pudieras convencer a todos de lo que dices, Sócrates, como me convences a mí, habría más paz y menos males entre los hombres.

SÓC. — Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él
b hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad [66]. Ahora bien, mi buen amigo, no es muy fácil, en efecto, convencer a nadie de que no es por lo que la mayoría dice que hay que huir del mal y perseguir la virtud, por lo que hay que practicar lo uno y no lo otro [67]. Ella cree que lo único importante es no

[66] Cf. *República* X 613b, donde se dice que la práctica de la virtud asemeja al hombre a la divinidad, en la medida en que le es posible a éste.

[67] Cf. *Fedón* 69a-c.

tener mala reputación y parecer bueno, pero todas estas opiniones, a mi entender, no son más que un chismorreo de viejas. Y hay que decir la verdad. La divinidad no es *c* injusta en modo alguno; al contrario, representa el grado más alto de la justicia, de manera que ninguno de nosotros se le asemeja más que quien ha logrado llegar a ser lo más justo posible. En relación con esto es como hay que valorar la verdadera habilidad de un hombre o su insignificancia y falta de virilidad. Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta. Cualquier otra cosa que pudiera parecer habilidad y sabiduría, en el ejercicio de la política es grosería y en las artes vulgaridad. En consecuencia, al hombre que es injusto o *d* impío de palabra o de obra es al que menos puede reconocérsele que tiene habilidad por su falta de escrúpulos. Ellos, en efecto, se vanaglorian de lo que, en realidad, es un reproche y creen oír con ello que no son, como los necios, una mera carga de la tierra, sino hombres como hay que ser para estar a salvo en la ciudad.

Así pues, debemos decir la verdad: ellos son lo que no creen ser, tanto más cuanto menos lo creen, pues desconocen el castigo de la injusticia, que es lo que menos conviene desconocer. Este castigo no es el que piensan, no consiste en los golpes ni en la muerte que a veces no sufren los que practican la injusticia, sino en un castigo del que *e* no es posible escapar.

TEOD. — ¿A cuál te refieres?

SÓC. — Querido amigo, hay dos paradigmas [68] inscri-

---

[68] También se discute en relación con este pasaje si hay una alusión a la teoría de las Formas. Éstas son, desde luego, paradigmas (cf. *Timeo* 28a-29a) o modelos, con arreglo a los cuales, el demiurgo ha dado forma al mundo, pero los paradigmas no son necesariamente Formas. Cf. MCDWELL, *Theaetetus...*, pág. 176.

tos en la realidad, el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual le corresponde el infortunio más grande. Pues bien, como no se dan cuenta de esto, debido a su insensatez y a su
177a extrema inconsciencia se les pasa por alto que con sus acciones injustas se hacen más semejantes a uno de ellos y menos al otro. Viviendo esa clase de vida a la que ellos se asemejan es, pues, como reciben el castigo. Pero si les decimos que, en caso de no librarse de esa habilidad, no los va a aceptar, en el momento de su muerte, aquel lugar que se mantiene limpio de todo mal y que el curso de sus días va a ser siempre semejante a ellos mismos, malas personas en connivencia con el mal, precisamente por su habilidad y su destreza, oirán todo eso como algo que procede de gente insensata[69].

TEOD. — Desde luego que sí, Sócrates.

b SÓC. — Bien lo sé, amigo mío. Pero a todos les pasa lo mismo, cuando tienen que dar o recibir una explicación, cada uno por separado, sobre aquellas cosas que desprecian, y están dispuestos a afrontar valerosamente la situación durante mucho tiempo, y a no huir sin hombría alguna, entonces sorprendentemente terminan sintiéndose ellos mismos insatisfechos con lo que están diciendo, y aquella retórica a la que hacíamos referencia se extingue completamente, de tal manera que dan una apariencia totalmente infantil.

---

[69] Cf. *República* I 354a, donde se dice que quien vive bien es feliz y dichoso, y el que vive mal, lo contrario, de la misma manera que el justo es dichoso y el injusto desgraciado. Con relación al destino del alma después de la muerte, cf. *Gorgias* 523a-527a, *Fedón* 107c-115a, y *República* X 614b-621d. En el *Gorgias* (527a) se dice también que un hombre como Calicles, que encajaría bien en el concepto de la habilidad y la destreza política, descrito en estos pasajes del *Teeteto*, considerará el mito acerca del alma en el más allá un cuento de viejas y algo despreciable.

Así es que dejemos ya todo esto que se ha dicho como mera digresión. Si no lo hacemos, este interminable torrente *c* sumergirá toda nuestra argumentación inicial. Volvamos, pues, si te parece, a nuestras consideraciones anteriores.

TEOD. — A mí, Sócrates, no me resulta desagradable oír una digresión de este tipo, ya que, a la edad que tengo, puedo seguirte más fácilmente. Pero, si te parece, volvamos de nuevo a ello.

SÓC. — Estábamos, más o menos, en esa parte de la argumentción en la que decíamos que quienes afirman que la realidad está sujeta a movimiento y que aquello que, en cada caso, le parece a cada uno es así para la persona a la que se lo parece, están dispuestos a mantenerlo respecto a lo demás y no menos en el caso de lo justo. Sobre todo, dicen ellos, lo que una ciudad determina y juzga *d* que es justo, lo es, en efecto, para aquella que así lo determina, mientras lo mantenga en vigor.

Sin embargo, respecto al bien, nadie es tan valiente como para atreverse a afirmar que es, efectivamente, beneficioso para una ciudad lo que ella determine y considere como beneficioso, mientras mantenga este criterio, a no ser que se refiera meramente a una palabra. Pero eso sería burlarse de lo que estamos diciendo. ¿No es así?

TEOD. — Sin duda.

SÓC. — Que no hable, pues, de la palabra en sí y *e* piense en el asunto al que ésta nos remite.

TEOD. — En efecto.

SÓC. — Ahora bien, como quiera que lo denomine, a esto es a lo que aspira la ciudad cuando legisla. Todas las leyes las establece, en cuanto puede y alcanza a ver, para su mayor beneficio. ¿O crees que es en atención a otra cosa por lo que legisla una ciudad?

TEOD. — De ninguna manera. 178*a*

SÓC. — ¿Y acaso sucede siempre así o se equivocan por completo con mucha frecuencia?

TEOD. — Yo creo que también se equivocan.

SÓC. — Pues bien, desde ese punto de vista, cualquiera podría estar de acuerdo en lo mismo, sobre todo, si se formula la pregunta respecto a la clase entera de cosas en la que se incluye lo beneficioso. De alguna manera ésta también tiene que ver con el futuro, pues, cuando legislamos, establecemos las leyes para que sean beneficiosas en el porvenir y esto podríamos denominarlo «futuro» con toda corrección.

b TEOD. — Sin duda.

SÓC. — Entonces, vamos a hacerle una pregunta a Protágoras o a cualquiera de los que afirman lo mismo que él. Según decís, oh Protágoras, «el hombre es medida de todas las cosas», de lo blanco, de lo pesado, de lo ligero y de cualquier otra cosa por el estilo. El que posee, en efecto, el criterio de todo esto en sí mismo, al creer que las cosas son tal como él las experimenta, cree lo que es verdad para él, y cree, efectivamente, lo que es. ¿No es así?

TEOD. — Así es.

SÓC. — ¿Diremos, Protágoras, que posee igualmente en sí mismo el criterio de lo que va a suceder en el futuro
c y que también esto acontece para quien así lo cree como él cree que va a suceder? Pensemos, por ejemplo, en el calor. Imagínate que una persona cualquiera cree que va a contraer fiebre y que va a tener una temperatura determinada, mientras otra persona, en este caso un médico, cree lo contrario. ¿A cuál de las dos opiniones diremos que va a acomodarse el futuro? ¿O se acomodará a ambas, de manera que para el médico no tendrá calor ni fiebre, mientras que para ella se darán una y otra cosa?

TEOD. — Eso sería, ciertamente, ridículo.

Sóc. — Pues bien, yo creo que, respecto a la dulzura y a la sequedad que el vino va a adquirir en el futuro, la opinión que tiene autoridad es la del agricultor y no la d del citarista.

Teod. — Naturalmente.

Sóc. — La opinión del profesor de gimnasia tampoco será mejor que la del músico, respecto a la futura disonancia o armonía de una composición, que el mismo profesor de gimnasia encontrará posteriormente armoniosa.

Teod. — De ninguna manera.

Sóc. — Sin duda alguna, también en el caso de alguien a quien va a darse un banquete, podríamos decir que, durante los preparativos del festín, si no conoce el arte culinaria, el juicio del que prepara los manjares tendrá mayor autoridad respecto al futuro placer que éstos han de proporcionar. No es menester que discutamos sobre lo que e ya es o le ha resultado placentero a cada cual. Ahora bien, respecto a lo que algo va a parecerle a una persona o va a ser para ella en el futuro, ¿es ésta el mejor juez para sí misma o podrías tú, Protágoras, opinar mejor que una persona corriente, por lo menos en lo que se refiere a las posibilidades de convencernos que han de tener los discursos ante el tribunal?

Teod. — Sin duda alguna, Sócrates. Él aseguraba insistentemente que en esto aventajaba a todos.

Sóc. — Por Zeus, que es así, mi buen amigo. Nadie habría dado mucho dinero por conversar con él, si no 179a hubiera persuadido a sus seguidores de que un adivino o cualquier otra persona no podrían tener mejor juicio que él, respecto a lo que va a ser y a las opiniones que van a darse en el futuro.

Teod. — Tienes mucha razón.

Sóc. — ¿No es verdad que la legislación y lo beneficioso versan sobre el futuro y que todo el mundo estaría de acuerdo en que una ciudad, cuando legisla, yerra muchas veces acerca de lo que es más beneficioso?

Teod. — Sin duda alguna.

Sóc. — Entonces, podemos decirle con medida a tu
b maestro que no tiene más remedio que estar de acuerdo en que hay quien es más sabio que otro y que quien es más sabio es medida, mientras que no puede llegar a serlo cualquier otra persona como yo, que carezco de conocimiento, aunque la doctrina que exponíamos en su favor me obligara a serlo, quisiera o no.

Teod. — Es especialmente por esto por lo que la doctrina queda derrotada. Pero queda, igualmente, derrotada porque confiere autoridad a la opinión de los demás, y éstos, al parecer, no consideran que los razonamientos de Protágoras sean en modo alguno verdaderos.

c Sóc. — Se podría probar, Teodoro, de otras muchas maneras que todas las opiniones de todo el mundo no son siempre verdaderas. Pero cuando se trata de las impresiones actuales de cada cual, a partir de las cuales surgen las percepciones y las opiniones correspondientes, es más difícil demostrar que no son verdaderas. Tal vez esté diciendo algo que no tiene sentido. Pero es posible, en efecto, que sean irrefutables y que quienes afirman que son evidentes y constituyen otros tantos casos del saber, hayan acertado con lo que realmente es el caso. Quizás Teeteto, aquí presente, no haya errado el blanco, cuando estableció que la
d percepción y el saber son la misma cosa.

Por consiguiente, tenemos que considerarlo con más atención, como exigía nuestra defensa de Protágoras. Hay que examinar esta realidad que está sujeta a movimiento y sacudirla de arriba abajo para ver si suena bien o mal.

La batalla que ha tenido lugar en torno a ella, desde luego, no ha sido insignificante, ni han sido pocos los que han intervenido.

TEOD. — No es insignificante, ni mucho menos. Al contrarió, en torno a Jonia está adquiriendo enormes proporciones, pues los discípulos de Heráclito están demostrando gran animosidad como corifeos de esta doctrina.

Sóc. — Por ello, querido Teodoro, es por lo que hay que examinarla desde el principio como ellos mismos la *e*
proponen.

TEOD. — Enteramente de acuerdo. Porque, además, Sócrates, si pretendiéramos dialogar con esa gente de Éfeso [69bis] que pretende conocer esta doctrina de los heraclíteos y de los homéricos, como tú dices, o de otros aún más antiguos, no nos resultaría más fácil que si se tratara de maniáticos. Pues ellos siguen la doctrina al pie de la letra y, de hecho, se mantienen literalmente en movimiento. La posibilidad de que se mantengan atentos al curso de la conversación, esperando tranquilamente para responder o hablar cuando les corresponda, es absolutamente *180a*
insignificante. La más mínima dosis de reposo sería mayor que la que ellos manifiestan. Si le haces una pregunta a uno, te dispara un aforismo enigmático, como si fuera una flecha que hubiera extraído de su carcaj, y, si quieres que te dé una explicación de lo que ha dicho, te alcanzará con una nueva expresión en la que habrá invertido totalmente el sentido de las palabras. Nunca llegas a nada con ninguno de éstos, ni ellos mismos lo consiguen entre sí. Al contrario, se cuidan bien de no permitir que haya nada estable en el discurso o en sus propias almas, porque piensan, *b*

[69bis] Con «esa gente de Éfeso» hace referencia a los seguidores de Heráclito, que, como es sabido, era oriundo de esa ciudad.

me parece a mí, que eso sería algo inmóvil [70]. Ahora bien, contra esto combaten decididamente, pues su intención es suprimirlo en todo tan absolutamente como sea posible.

Sóc. — Tal vez, Teodoro, has presenciado solamente las polémicas de estos hombres y no los has tratado cuando están en paz, porque ellos no son amigos tuyos. Pero yo creo que en momentos de ocio exponen sus doctrinas ante los discípulos a los que quieren educar a semejanza de ellos.

Teod. — ¿A qué discípulos te refieres, mi buen amigo? Ninguno de éstos se hace discípulo de otro. Al contrario,
*c* ellos se forman por sí mismos y reciben su inspiración de dondequiera que les venga, en la creencia de que ningún otro sabe nada. Así es que de esta gente, como te estaba diciendo, no es posible que recabes ninguna explicación, ni voluntaria ni involuntariamente. Tendremos que ocuparnos de ello nosotros mismos y examinar la cuestión como si se tratara de un problema.

Sóc. — Hablas con medida. Pero, ¿no es éste el mismo problema que nos legaron los antiguos, aunque ellos
*d* lo ocultaran a la mayoría bajo el carácter poético de sus palabras? ¿No decían que Océano y Tetis, origen de todas las demás cosas, son corrientes y que nada se detiene? [71]. Los que han venido después, sin embargo, como son más sabios, lo declaran ya abiertamente, para que puedan aprender esta sabiduría hasta los zapateros, cuando oigan sus palabras, y así dejen de creer éstos estúpidamente que hay

[70] Aristóteles dice, en *Metaf.* 1010a12-15, que Crátilo, llevado por este heracliteísmo extremo, llegó a pensar que no era conveniente decir nada y se limitaba a mover el dedo, criticando a Heráclito por haber dicho que no era posible sumergirse dos veces en el mismo río, ya que él creía que no era posible ni siquiera una.

[71] Cf. n. 23.

cosas que permanecen inmóviles, mientras otras están en movimiento, y los reverencien al aprender que todo se mueve.

No obstante, Teodoro, he estado a punto de olvidar que hay también otros que han dicho lo contrario de éstos, como los que sostienen que «la inmovilidad es el nombre que corresponde al todo» [72]. Pasábamos por alto todo aquello en lo que insisten los Melisos y Parménides [73], cuando afirman, en oposición a todos los anteriores, que la totalidad de las cosas constituye una unidad y permanece en sí misma inmóvil, ya que no tiene espacio alguno en el que pueda moverse. ¿Qué vamos a hacer, entonces, con todos éstos, amigo mío? e

Al avanzar poco a poco no nos hemos dado cuenta de que hemos caído en medio de ambos bandos y, si no

[72] Este verso citado por Platón, cuyo texto es incierto, tiene mucha semejanza con el v. 38 del fr. B. 8 de Parménides (Diels-Kranz), pero este último está dividido en dos mitades que pertenecen a oraciones diferentes. La cita completa sería la siguiente: «...ya que el Hado lo ha forzado *a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres* que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos: generarse y perecer, ser y no ⟨ser⟩, cambiar de lugar y mudar de color brillante» (trad. de C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos,* vol. I, Madrid, 1978, página 480). Cornford no puede creer que Platón haya urdido este verso, que aparece en el *Teeteto,* partiendo de las dos mitades del fr. 8, 38, y, en consecuencia, conjetura la existencia de otro verso que habría de ser colocado después del fr. 19, al final del poema (cf. Cornford, *La teoría platónica...,* pág. 96, n. 96). Nosotros hemos intentado dar una versión aproximada, respetando el texto tal y como está.

[73] Parménides ya ha sido citado en 152e como ejemplo de una concepción de la realidad opuesta al cambio. Ahora se añade el nombre de Meliso, que en la Antigüedad estaba estrechamente vinculado al de Parménides. Cf., por ej., Isócrates, *Antídosis* 15, 268, y Sexto Empírico, *Adv. Math.* X 45. También Meliso negó la existencia del movimiento y el vacío (fr. B 7), y defendió, como Parménides (fr. B 8, 5-6), la unidad del ser. Cf. Meliso, frs. B 5, B 6 y B 7 (Diels-Kranz).

logramos defendernos de algún modo en nuestra huida,
181a pagaremos el castigo, como les pasa a los que juegan en las palestras sobre la misma línea, cuando los cogen unos y otros y los arrastran en direcciones opuestas. Por consiguiente, me parece que debemos examinar primero a los otros que ya atacamos antes. Me refiero a los partidarios del flujo y, si nos parece que dicen algo de interés, nosotros mismos les ayudaremos a empujarnos e intentaremos huir de los otros. Pero si creemos que los partidarios del todo [74] dicen algo más verdadero, huiremos hacia ellos, alejándonos de los que ponen lo inmóvil en movimiento.
b Ahora bien, si nos parece que no dicen nada razonable ni unos ni otros, nosotros, que somos gente insignificante, haríamos el ridículo si pensáramos que podemos decir algo de interés, después de haber despreciado a hombres de tan antigua sabiduría. Así es que mira a ver, Teodoro, si nos conviene afrontar un peligro de tal calibre.

TEOD. — Desde luego, Sócrates, no debemos dejar de investigar lo que dicen los partidarios de ambos bandos.

SÓC. — Vamos, pues, a examinarlo, ya que lo deseas tan vivamente. A mí, ciertamente, me parece que nuestro
c examen del movimiento debe comenzar preguntándonos qué es lo que realmente quieren decir los que afirman que todo está en movimiento. Lo que quiero decir es lo siguiente: ¿afirman ellos que hay una sola clase de movimiento o dos, como creo yo? Pero no soy yo únicamente quien debe creerlo; también tú debes participar y así sufriremos en común lo que tengamos que sufrir. Dime: ¿hablas tú de movimiento cuando algo cambia de un lugar a otro o también cuando gira en el mismo lugar?

---

[74] Con «los partidarios del todo» se hace alusión a los pensadores que acaban de ser mencionados en 180e, es decir, Parménides y Meliso. Cf. PARMÉNIDES, fr. B 8, 5-6, y MELISO, fr. B 2 (DIELS-KRANZ).

TEOD. — Sí.

SÓC. — Pues sea ésta una clase de movimiento. Ahora bien, si algo permanece en el mismo lugar, pero envejece d
o pasa de ser blanco a ser negro o de ser blando a ser duro, o experimenta alguna otra alteración, ¿acaso no hay que hablar de otra clase de movimiento?

TEOD. — A mí, desde luego, me parece que es necesario.

SÓC. — Entonces, yo afirmo que hay estas dos clases de movimiento: alteración y traslación [75].

TEOD. — Tienes razón.

SÓC. — Pues bien, una vez que hemos hecho esta distinción, dialoguemos ya con los que afirman que todo está en movimiento y hagámosles esta pregunta: ¿afirmáis que e
todo está en movimiento de una y otra forma, es decir, mediante traslación y alteración, o hay cosas que se mueven de las dos maneras y otras que se mueven sólo de una?

TEOD. — Por Zeus, yo no sé qué decir. Pero creo que aceptarían ambas clases de movimiento.

SÓC. — Si no lo hacen, amigo mío, lo que está en movimiento les aparecerá igualmente en reposo y no será más correcto decir que todas las cosas están en movimiento que decir que están en reposo.

TEOD. — Llevas mucha razón.

SÓC. — Entonces, puesto que tienen que estar en movimiento y no puede haber en ellas inmovilidad alguna, 182a
todas las cosas experimentarán siempre, en consecuencia, todas las clases de movimiento.

TEOD. — Necesariamente.

SÓC. — Atiende, pues, al siguiente aspecto de su doctrina. Estábamos diciendo [76] que, de acuerdo con ellos, el

---

[75] Las dos clases de movimiento ya han sido establecidas en *Parménides* 138b-c y 162d-e.

[76] Cf. 156d-e.

origen del calor, de la blancura o de cualquier otra cosa por el estilo es, más o menos, así: cada una experimenta una traslación, simultáneamente con la percepción, entre lo que ejerce la acción y aquello que la recibe; lo pasivo se hace perceptivo, pero no percepción, y lo activo, a su vez, adquiere una cualidad, pero no llega a ser cualidad. Ciertamente, es posible que la palabra «cualidad»[77] te parezca insólita y no comprendas lo que quiere decir en gene-
b ral. Así es que presta atención a un caso concreto. Lo activo no se convierte en calor ni en blancura, pero llega a ser cálido y blanco, y lo mismo ocurre con todo lo demás.

Efectivamente, ya lo decíamos antes[78], como tal vez recordarás: ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, ni lo activo ni lo pasivo, pero, gracias al mutuo encuentro de ambos, engendran las percepciones y lo perceptible, de tal manera que lo uno adquiere unas cualidades determinadas y lo otro se hace perceptor.

TEOD. — Sí, lo recuerdo, ¿cómo no?

c SÓC. — Pues bien, respecto a lo demás no nos preocupemos de si dicén esto o aquello. Cuidémonos únicamente de lo que estamos tratando y hagámosles la siguiente pregunta: ¿afirmáis que todo se mueve y fluye o no?

TEOD. — Sí.

SÓC. — ¿Experimentan todas las cosas las dos clases de movimiento que hemos distinguido, es decir, la traslación y la alteración?

TEOD. — Naturalmente, no tiene más remedio que ser así para que el movimiento sea absoluto.

---

[77] Como indica CORNFORD en nota *ad loc.*, ésta es la primera vez que aparece en griego la palabra *poiótēs,* formada con la terminación «*-tēs*» sobre el adjetivo *poiós,* que significa «de tal clase».

[78] Cf. 152d y 153d.

SÓC. — Ciertamente, si existiera únicamente traslación y no se diera la alteración, podríamos decir qué cualidades tienen las cosas que experimentan la traslación en el curso de su fluir. ¿No es así?

TEOD. — Así es.

SÓC. — Pero no hay permanencia ni siquiera en esto, *d* pues el objeto blanco que fluye no permanece blanco en su fluir, sino que cambia hasta el punto de que el flujo afecta igualmente a esto mismo, es decir, a la blancura y hay, asimismo, cambio de color, para que no se le pueda condenar por permanecer inmóvil en ello. Dadas estas circunstancias, ¿podríamos, acaso, asignarle a algo un color determinado, sin errar en la denominación que le damos?

TEOD. — ¿Y de qué procedimiento podríamos servirnos, Sócrates? ¿Cómo podríamos darle un nombre a cualquiera de estas cosas, si, en el momento de pronunciarlo, ella se escabulliría, al estar inmersa en el flujo? [79].

SÓC. — ¿Qué diremos, entonces, de una percepción cualquiera como ver u oír? ¿Permanece realmente como *e* tal en el mismo acto de ver u oír?

TEOD. — Si todas las cosas están en movimiento, hay que decir que no.

SÓC. — Por consiguiente, no hay por qué decir que algo es visión en lugar de decir que es no visión, y lo mismo ocurriría en el caso de cualquier otra percepción, si todo está absolutamente en movimiento.

TEOD. — En efecto, realmente es así.

SÓC. — Pero, según decíamos Teeteto y yo, el saber es percepción.

TEOD. — Sí.

---

[79] Cf. *Crátilo* 439d.

SÓC. — Entonces, cuando nos preguntábamos qué era el saber, no nos referíamos, en nuestra respuesta, al saber más de lo que podríamos referirnos a lo que no es el saber.

183a TEOD. — Así parece.

SÓC. — Buena nos ha salido la rectificación de la respuesta, precisamente a nosotros, que deseábamos demostrar que todo está en movimiento, para que aquella respuesta pareciera correcta. Ahora se pone de manifiesto, según parece, que, si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarlos con las palabras.

TEOD. — Tienes razón.

SÓC. — Sí, Teodoro, excepto en haber dicho «así» y «no así». Ni siquiera este «así» debe emplearse, pues lo
b que es «así» no podría ya estar en movimiento, y lo mismo podría decirse en el caso del «no así», dado que esto no es movimiento. Ahora bien, los que sostienen esta doctrina deberían establecer alguna otra forma de hablar, teniendo en cuenta que ahora, al menos, no disponen de expresiones adecuadas a sus propias hipótesis, a no ser que la expresión «de ninguna manera» se ajuste mejor a ellos por su sentido indefinido.

TEOD. — Para ellos, por lo menos, ésta sería la forma más apropiada de hablar.

SÓC. — Pues bien, Teodoro, ya nos hemos librado de tu amigo y, sin embargo, no le hemos concedido que el
c hombre sea medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un «hombre razonable». Tampoco vamos a admitir que el saber sea percepción, al menos sobre la base de esa doctrina de acuerdo con la cual todo se mueve. Todo ello, si Teeteto, aquí presente, no tiene otra cosa que decir.

TEOD. — Muy bien dicho, Sócrates, pues, terminado esto, según lo que acordamos, yo debía quedar libre de responderte a ti, en cuanto acabara la discusión de la doctrina de Protágoras.

TEET. — No, Teodoro, no debemos dejarte ir hasta que Sócrates y tú hayáis tratado de los que sostienen que el todo permanece en reposo, como hace poco propusisteis. d

TEOD. — Teeteto, ¿es que quieres enseñarnos a los mayores a ser injustos, incumpliendo los acuerdos, precisamente tú, que eres joven? Anda, prepárate para dar razones a Sócrates de lo que resta.

TEET. — Así lo haré, si él lo desea. Sin embargo, habría sido muy agradable oíros hablar de lo que estoy diciendo.

TEOD. — Provocar una discusión con Sócrates es como si provocaras a la caballería en la llanura. Así es que pregunta y tendrás algo que oír.

SÓC. — Sin embargo, Teodoro, me parece que Teeteto no me va a convencer de lo que dice. e

TEOD. — ¿Por qué no?

SÓC. — Si se tratara de Meliso y de todos los que sostienen que el todo es uno e inmóvil, sentiría vergüenza, sin duda, si hiciéramos un examen vulgar de su doctrina, pero me avergonzaría menos que en el caso de Parménides, siendo él solamente uno. A Parménides se le podrían atribuir las palabras de Homero [80], pues a mí me parece que es a la vez «venerable y terrible». Yo conocí [81], efectivamente, a este hombre siendo muy joven y él muy viejo, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente 184a

[80] HOMERO, *Il.* III 172; *Odisea* VIII 22.

[81] Sobre esta supuesta entrevista entre Parménides y Sócrates, cf. nuestra Introducción.

llena de nobleza. Así es que tengo el temor de que no podamos entender su doctrina y se nos escape el pensamiento que expresan sus palabras. Y lo que más me preocupa es que quede sin examinar qué es, realmente, el saber, que es la cuestión por la que iniciamos la conversación, lo cual ocurriría si hiciéramos caso a esa violenta irrupción de razonamientos que se van presentando.

Por otra parte, la cuestión que ahora suscitamos es de una dimensión extraordinaria. Si se examina incidentalmente, recibirá un tratamiento indigno de ella, y, si se le dedica toda la atención necesaria, nos prolongaríamos tanto que dejaríamos a un lado el problema del saber. No debemos hacer ni lo uno ni lo otro, pero, con ayuda de nuestro
*b* arte de partear, intentaremos liberar a Teeteto de lo que haya podido concebir en relación al saber.

TEOD. — Bien; si te parece, hagámoslo así.

SÓC. — Pues bien, Teeteto, es preciso que consideres aún una cuestión respecto a lo dicho anteriormente. Tu respuesta fue que el saber es percepción. ¿No es así?

TEET. — Sí.

SÓC. — Entonces, si alguien te preguntara con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye lo agudo y lo grave, tú dirías, creo yo, que con los ojos y los oídos.

TEET. — Sí.

*c* SÓC. — La ligereza en el empleo de palabras y expresiones y la ausencia de consideraciones minuciosas en relación con ellas, no son, en general, un signo de mala educación. Más bien es lo contrario lo que denota un carácter servil. Sin embargo, a veces es necesario prestar atención a las palabras, como ahora que hay que hacer objeciones a lo que haya de incorrecto en tu respuesta. Atiende, pues, a lo que voy a decirte. ¿Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos y los oídos

son aquello con lo que vemos y oímos o que son aquello mediante lo cual vemos y oímos?

TEET. — A mí me parece, Sócrates, que percibimos por medio de ellos más que con ellos.

SÓC. — En efecto, hijo mío, sería extraño que alber- d
gáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluir todo esto en una única entidad —ya sea el alma o como haya que llamarla—, con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible [82].

TEET. — A mí me parece que así es mejor que de la otra forma.

SÓC. — Mi objetivo, al examinar esto contigo, es saber si hay una misma realidad en nosotros con la que podamos alcanzar lo blanco y lo negro por medio de los ojos,
así como los demás objetos de los sentidos por medio igual- e
mente de éstos. Si se te preguntara a ti, ¿podrías atribuir todo ello al cuerpo? Pero tal vez es mejor que lo digas tú, respondiendo a las preguntas, en vez de intervenir yo continuamente en tu lugar. Dime, pues: ¿aquellos sentidos por medio de los cuales percibes lo cálido y lo duro, así como lo ligero y lo dulce, los atribuyes acaso al cuerpo? ¿O a alguna otra cosa?

TEET. — A ninguna otra.

SÓC. — ¿Estarías también dispuesto a admitir que no
es posible percibir por medio de una facultad lo que per- 185a
cibes mediante otra, es decir, que no se puede percibir por medio de la vista lo que se percibe por medio del oído,

[82] Como ha observado J. M. COOPER («Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186», *Phronesis* [1970], 127), esto parece estar en contradicción con lo afirmado en *República* VII 523c-e y 524a.

ni se puede percibir por medio del oído lo que se percibe por medio de la vista?

TEET. — Naturalmente que sí.

SÓC. — Por consiguiente, si pudieras pensar algo de ambas percepciones a la vez, no lo podrías percibir mediante uno ni otro órgano.

TEET. — No, desde luego.

SÓC. — Pues bien, respecto al sonido y al color, ¿no hay, en primer lugar, una misma cosa que puedes pensar de ambos a la vez, es decir, que uno y otro son? [83].

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿No puedes pensar, igualmente, que cada uno de los dos es diferente del otro, pero idéntico a sí mismo?

b TEET. — Naturalmente.

SÓC. — ¿Y que ambos a la vez son dos, pero cada uno por separado es uno?

TEET. — Sí, también.

SÓC. — ¿No es verdad, igualmente, que puedes examinar si ambos son desemejantes o semejantes entre sí?

TEET. — Es posible.

---

[83] ¿Atribuye Platón aquí y en 185c el ser al mundo de la *génesis?* Ésta es la tesis de G. E. L. Owen, que ve en ello una discrepancia importante del *Teeteto* con el *Timeo* (27d-28a), donde PLATÓN declara incompatibles ambos términos. En su opinión, 183a-c sería una reducción al absurdo del heracliteísmo extremo, pero las consecuencias de ello habría que aplicarlas al ámbito mismo del mundo sensible. Cf. G. E. L. OWEN, «The Place of the *Timaeus* in Plato's *Dialogues*», en R. E. ALLEN, *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, 1965 (reimpr., 1968), págs. 322 y sigs. Sin embargo, la interpretación ortodoxa es la de CORNFORD (*La teoría platónica...,* pág. 101) y H. F. CHERNISS (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Nueva York, 1944, pág. 218, n. 129; «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later *Dialogues*», en ALLEN, *Studies...,* págs. 349 y sigs.). De acuerdo con ellos, la refutación del heracliteísmo extremo es una demostración indirecta de la existencia de entidades de carácter no sensible, sin las cuales no sería posible un discurso del ser.

Sóc. — Entonces, ¿por medio de qué facultad puedes pensar todo esto acerca de los dos, ya que no puedes aprehender lo que tienen en común ni por medio del oído ni de la vista? Tenemos, además, la siguiente prueba de lo que estamos diciendo: en el caso de que fuera posible examinar si ambos son salados o no, es obvio que podrías decir con qué lo examinas y, evidentemente, esto no sería *c*
la vista ni el oído, sino alguna otra cosa.

TEET. — Naturalmente, sería la facultad que opera por medio de la lengua.

Sóc. — Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el «es» y el «no es» con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo que hay en nosotros cada una de estas cosas?

TEET. — Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda *d*
atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma [84].

Sóc. — Me sigues muy bien, Teeteto. Eso es, efectivamente, lo que te estoy preguntando.

TEET. — Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales caracterís-

[84] Estas determinaciones comunes (*tà koiná*) podrían ser una alusión a la teoría platónica de las Formas. En relación con este problema, cf. nuestra Introducción.

e ticas, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común.

SÓC. — Sí, eres bello, Teeteto; no llevaba razón Teodoro cuando decía que eras feo. Pues el que habla bien es una bella y excelente persona. Y, además de ser bello, si verdaderamente te parece que el alma examina unas cosas por sí misma y otras por medio de las facultades del cuerpo, me has hecho un gran favor, al liberarme de una larga argumentación. Eso era, efectivamente, lo que me parecía a mí mismo, pero yo quería que te lo pareciera a ti también.

186a TEET. — Sí, ciertamente, eso es lo que pienso.

SÓC. — ¿En cuál de las dos sitúas, pues, el ser, dado que esto es lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas?

TEET. — Entre aquellas cosas que el alma intenta alcanzar por sí misma.

SÓC. — ¿También la semejanza y la desemejanza, así como la identidad y la diferencia?

TEET. — Sí.

SÓC. — Bien, ¿y qué ocurre con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo?

TEET. — Me parece que son, sobre todo, éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en re-
b lación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado, el presente y el futuro.

SÓC. — Espera un momento. ¿Percibirá la dureza y la blandura que corresponden, respectivamente, a lo duro y a lo blando por medio del tacto?

TEET. — Sí.

SÓC. — Pero el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su mutua oposición y el ser de esta oposición

es algo que el alma intenta discernir en sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí[85].

TEET. — Sin lugar a dudas.

SÓC. — Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo. Pero las reflexiones acerca de éstas, en relación con su ser y utilidad, sólo sobrevienen con dificultad y en el curso del tiempo. Y las personas que llegan a tenerlas sólo lo consiguen gracias a muchos esfuerzos y después de un largo período de formación. ¿No es así? c

TEET. — Enteramente de acuerdo.

SÓC. — Y bien, ¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?

TEET. — Imposible.

SÓC. — Pero, si uno no alcanza la verdad acerca de una cosa, ¿puede llegar a saberla?

TEET. — Claro que no, Sócrates. d

---

85 De acuerdo con GUTHRIE *(A History...,* V, pág. 102) ed. esp., pág. 115, que rechaza la interpretación de OWEN a la que hemos hecho referencia *supra,* n. 83, el uso del término *ousía* en este pasaje probaría, en ausencia de cualquier otra evidencia, que PLATÓN retiene completamente, en el *Teeteto,* la teoría de las Formas. De la misma manera que en *Crátilo* 423e, PLATÓN distinguiría aquí entre una cualidad sensibe y el ser *(ousía)* de la misma. La cualidad sensible puede desaparecer, por su existencia a medio camino entre el ser y el no ser, pero permanece su forma o esencia como una realidad inmutable, que sólo puede ser conocida por medio del intelecto. Ahora bien, el mismo Guthrie reconoce que la distinción entre una cualidad sensible y su forma puede ser concebida también al margen de la teoría de las Ideas, como una distinción entre la cualidad y el concepto que la mente se forma de ella. La única para optar por una u otra interpretación no tiene más remedio que recurrir a lo que Platón ha dicho sobre el particular en otros diálogos. Cf. GUTHRIE, *A History...,* V, págs. 102 y 103, n. 1, trad. esp., pág. 115 y n. 164.

Sóc. — Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible.

Teet. — Evidentemente.

Sóc. — ¿Vas a darle, entonces, el mismo nombre a una y a otra cosa, cuando son tan diferentes?

Teet. — No sería justo, ciertamente.

Sóc. — ¿Qué nombre le atribuyes, pues, a aquello, al ver, oír, oler y sentir frío o calor?

e Teet. — Yo lo llamo percibir. ¿Qué otro nombre podría darle?

Sóc. — Luego a todo eso le das en conjunto el nombre de percepción.

Teet. — Necesariamente.

Sóc. — Y decimos que esto no participa en la aprehensión de la verdad, pues no participa en la aprehensión del ser.

Teet. — Por supuesto que no.

Sóc. — Luego tampoco en la aprehensión del saber.

Teet. — No, en efecto.

Sóc. — Por consiguiente, Teeteto, la percepción y el saber nunca podrán ser una misma cosa.

Teet. — Parece que no, Sócrates. Ahora es cuando especialmente se ha puesto de manifiesto que el saber es algo diferente de la percepción.

187a Sóc. — Pero nosotros no comenzamos a dialogar para descubrir lo que no es el saber, sino para descubrir lo que es. Sin embargo, hemos adelantado lo suficiente como para no buscarlo de ninguna manera en la percepción, sino en aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es.

TEET. — Yo creo, Sócrates, que a esta actividad del alma se la llama opinar.

SÓC. — Tienes razón, amigo mío. Así es que ahora, dado que has prescindido de todo lo anterior, tienes que considerar de nuevo la cuestión, comenzando por el prin- b
cipio. Vamos a ver si, después de haber avanzado hasta aquí, tienes una perspectiva mejor. Dime, pues, una vez más qué es el saber.

TEET. — No se puede decir que lo sea toda opinión, Sócrates, porque hay también opiniones falsas. Ahora bien, es posible que la opinión verdadera sea saber. Ésta es mi respuesta. Si, al avanzar, cambiamos de parecer, intentaremos definirlo de otra manera.

SÓC. — Así es como hay que hablar, Teeteto, con resolución y no como al principio, que vacilabas al contestar. Efectivamente, si procedemos así, una de dos, o llegamos c
a descubrir lo que estamos buscando o estaremos menos convencidos de saber lo que no sabemos en manera alguna. Tal recompensa no sería, ciertamente, despreciable. ¿Qué es, pues, lo que afirmas ahora? Hay dos clases de opinión, la una, verdadera, y la otra, falsa. Tú das como definición del saber la opinión verdadera. ¿No es así?

TEET. — Sí, en efecto, así es como lo veo ahora.

SÓC. — ¿Merecería la pena volver a plantearnos un problema en relación con la opinión?

TEET. — ¿De qué se trata?

SÓC. — En estos momentos siento cierto desasosiego d
y otras muchas veces me ha pasado lo mismo, de manera que quedo sumido en una gran perplejidad ante mí mismo y ante otras personas, cuando no puedo decir qué es esta experiencia y de qué modo nos sobreviene.

TEET. — ¿A qué te refieres?

Sóc. — Me refiero a la opinión falsa. En estos momentos estoy todavía en dudas y me pregunto si debemos dejarlo o debemos examinar la cuestión de una manera diferente de la que seguimos hace poco.

Teet. — ¿Por qué vamos a dejarlo, Sócrates, si de alguna manera te parece que es necesario? De hecho, hace poco, cuando se planteó el tema del ocio, Teodoro y tú decíais con razón que en esta clase de discusiones no hay apremio alguno.

*e* Sóc. — Haces bien en recordarlo. Tal vez no sea inoportuno, efectivamente, volver de nuevo sobre nuestros pasos. Sin duda alguna es mejor acabar bien una cosa, aunque sea pequeña, que dejar sin terminar otra de mayor envergadura.

Teet. — Claro que sí.

Sóc. — Y bien, ¿qué es lo que estamos diciendo? ¿Vamos a afirmar que en los casos en los que se da la opinión falsa uno de nosotros opina algo que es falso, mientras que otro opina lo que es verdad, y que esto es natural que sea así?

Teet. — Así es, en efecto.

188*a* Sóc. — ¿No es verdad que, en relación a todas y cada una de las cosas, no hay otra posibilidad más que saber o no saber? Por el momento dejo a un lado los procesos de aprendizaje y olvido, que están entre uno y otro estado, ya que ahora no tienen ninguna relación con lo que estamos diciendo.

Teet. — Desde luego, Sócrates, respecto a cualquier cosa no hay otra alternativa más que saber o no saber.

Sóc. — ¿Y no es verdad que quien opina tiene que opinar sobre algo que sabe o que no sabe?

Teet. — Necesariamente.

SÓC. — Ahora bien, es imposible que quien sabe algo no sepa eso mismo que sabe o que lo sepa quien no lo sabe. *b*

TEET. — Necesariamente.

SÓC. — ¿Puede creer, acaso, quien tiene opiniones falsas que las cosas que conoce no son las que conoce, sino otras diferentes que igualmente conoce? ¿Es posible que no las reconozca, si conoce unas y otras?

TEET. — Es imposible, Sócrates.

SÓC. — ¿Será, acaso, que confunde las cosas que no conoce con otras que desconoce? ¿Es posible, por ejemplo, para quien no conoce a Teeteto ni a Sócrates llegar a tener en el pensamiento la idea de que Sócrates es Teeteto o de que Teeteto es Sócrates?

TEET. — ¿Cómo iba a ser posible? *c*

SÓC. — Y, sin embargo, el que conoce algo no puede confundirlo con lo que no conoce, ni lo que no conoce con lo que conoce.

TEET. — En efecto, eso sería monstruoso.

SÓC. — ¿Cómo podrá uno, entonces, tener opiniones falsas? Pues fuera de estos términos, no es posible opinar, ya que en todos los casos o sabemos o no sabemos, pero, en tales circunstancias, ¿no es posible en manera alguna tener opiniones falsas?

TEET. — Tienes mucha razón.

SÓC. — ¿Será, acaso, que no hay que examinar de esta manera lo que estamos investigando y que, en lugar de proceder desde el punto de vista del saber y del no saber, *d* hay que hacerlo desde el punto de vista del ser y el no ser?

TEET. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — *¿No será sencillamente que quien opina lo que no es sobre cualquier cosa no puede sino opinar lo que es falso, sean cuales fuesen los contenidos de su pensamiento en otros aspectos?*

TEET. — Sí, también es probable.

SÓC. — Y bien, imagínate que alguien nos hiciera la siguiente pregunta: «¿Es posible que ocurra lo que se ha dicho y pueda una persona opinar lo que no es, ya sea sobre las cosas que son o de un modo absoluto?» ¿Qué diríamos nosotros en ese caso, Teeteto? Probablemente contestaríamos con relación a eso que sí es posible, cuando
e uno cree algo y cree lo que no es verdad. ¿No es así? ¿O qué diríamos?

TEET. — Eso mismo.

SÓC. — ¿Podría ocurrir también algo así en otras circunstancias?

TEET. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — A que uno vea algo, pero no vea nada.

TEET. — ¿Y eso cómo podría ser?

SÓC. — En verdad, si alguien ve una cosa, ve algo que es. ¿O crees tú que lo uno está entre las cosas que no son?

TEET. — No, no lo creo.

SÓC. — Por consiguiente, quien ve una cosa ve algo que es.

TEET. — Evidentemente.

189a SÓC. — Y, por tanto, quien oye algo oye una cosa y algo que es.

TEET. — Sí.

SÓC. — Y, entonces, tratándose de una cosa, quien la toca, toca algo y algo que es.

TEET. — Efectivamente.

SÓC. — Por consiguiente, el que opina, ¿no opina sobre una cosa?

TEET. — Necesariamente.

SÓC. — Pero el que opina sobre una cosa, ¿no opina sobre algo que es?

TEET. — Sí, estoy de acuerdo.

SÓC. — Luego, quien opina lo que no es, opina sobre nada.

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — Pero el que opina sobre nada, no opina en absoluto.

TEET. — Parece evidente que es así. *b*

SÓC. — Por consiguiente, no es posible opinar lo que no es, ni con relación a las cosas que son, ni en un sentido absoluto [86].

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — Entonces, opinar lo que es falso es diferente de opinar lo que no es.

TEET. — Sí, parece que es diferente.

SÓC. — Por tanto, la opinión falsa no se da en nosotros de esta manera ni en la forma que examinábamos hace poco.

TEET. — Efectivamente.

SÓC. — ¿Surgirá, acaso, esta opinión que denominamos falsa de la siguiente manera?

TEET. — ¿Cómo?

SÓC. — Decimos que la opinión falsa es una opinión errónea [87] que se produce cuando alguien confunde en su *c* pensamiento dos cosas, ambas existentes, y dice que la una es la otra. Así, en efecto, siempre opina sobre lo que es, pero opina acerca de una en lugar de otra y, como se equi-

[86] Cf. 167a-b y n. 47. En *Sofista* 257b ss., PLATÓN distingue en relación con este problema un sentido existencial y un sentido del no ser como diferencia que permitirá dar una solución a la cuestión que aquí permance insoluble.

[87] Platón inventa el término *allodoxía*, que traducimos por «opinión errónea», para designar la opinión en la que confundimos una cosa con otra. La palabra guarda una estrecha analogía con *allognoeîn*, que aparece en HERÓDOTO (I 81) para hacer referencia a la confusión de una persona con otra.

voca en aquello que somete a su consideración, puede decirse de él con toda justicia que opina falsamente.

TEET. — Ahora me parece que te has expresado con gran acierto. Pues, si uno opina que lo bello es feo o que lo feo es bello, en estas circunstancias es, verdaderamente, cuando opina lo que es falso.

SÓC. — Evidentemente, Teeteto, ni me temes ni me tienes en consideración.

TEET. — ¿A qué te refieres en concreto?

SÓC. — Tú piensas, creo yo, que se me ha pasado por alto eso que has dicho de «opinar verdaderamente lo que
*d* es falso» y que no te voy a preguntar si es posible que se produzca lentamente lo rápido o pesadamente lo ligero, o si es posible que cualquier otro opuesto no se comporte de acuerdo con su propia naturaleza y lo haga de acuerdo con la de su contrario y en oposición a sí mismo. Así es que dejo esto a un lado, para que tu confianza no sea en vano. Pero, ¿te satisface, como dices, que opinar falsamente consista en opinar erróneamente?

TEET. — Sí.

SÓC. — Entonces, en tu opinión, es posible tomar mentalmente una cosa por otra y no por lo que ella es.

TEET. — Sí, ciertamente.

*e* SÓC. — Y cuando la mente hace esto, ¿no es necesario que piense en ambas cosas o en una de ellas?

TEET. — Sí, efectivamente, es necesario que piense en ambas a la vez o en una después de la otra.

SÓC. — Muy bien. Pero, ¿llamas tú pensar a lo mismo que yo?

TEET. — ¿A qué llamas tú pensar?

SÓC. — Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración [88]. Por lo me-

[88] Cf. *Sofista* 263e.

nos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y ne- 190a gando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque ésta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión. En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo. ¿No te parece a ti?

TEET. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, cuando uno opina de una cosa que es otra, al parecer, no hace sino decirse a sí mismo que lo uno es lo otro.

TEET. — Naturalmente. b

SÓC. — Procura recordar, entonces, si alguna vez te has dicho a ti mismo que lo bello sea en verdad feo o que lo injusto sea justo [89]. En resumen, examina si en alguna ocasión te has propuesto convencerte a ti mismo de que una cosa sea en verdad otra, o si sucede todo lo contrario, y nunca, ni en sueños, te has atrevido en absoluto a afirmar para tus adentros que lo impar pueda ser par o cualquier otra cosa por el estilo.

TEET. — Tienes razón.

SÓC. — ¿Y crees tú que algún otro, ya sea cuerdo o c loco, ha podido tener el atrevimiento de decirse a sí mismo, en serio y con pleno convencimiento, que el buey es caballo o que el dos es uno?

TEET. — No, por Zeus, yo creo que no.

[89] Sócrates juega aquí con la ambigüedad de *tò kalón,* que puede designar tanto una cosa bella como la cualidad de lo bello en sí.

Sóc. — Pues bien, si hablar para uno mismo es opinar, nadie que hable de dos cosas a la vez y opine acerca de ellas, podrá decir ni opinar, al aprehenderlas en su alma, que la una sea la otra. También tú debes permitirme esta forma de expresión (acerca de lo uno y lo otro), pues
d lo que quiero decir con ella es que nadie opina que lo feo sea bello o cualquier otra cosa por el estilo.

Teet. — Sí, tienes mi consentimiento, Sócrates, y además me parece que es como dices.

Sóc. — Luego quien opina de dos cosas a la vez no puede opinar que una de ellas sea la otra.

Teet. — Eso parece.

Sóc. — Ahora bien, si uno opina solamente acerca de una y no lo hace en modo alguno acerca de la otra, nunca podrá opinar que la una sea la otra.

Teet. — Tienes razón, pues uno estaría obligado a aprehender algo acerca de lo cual no opina.

Sóc. — En consecuencia, a quien no piensa en ambas cosas ni en una de ellas no le es posible opinar errónea-
e mente. De manera que no tiene sentido alguno definir la opinión falsa como confusión de una cosa con otra. La opinión falsa, efectivamente, no parece darse en nosotros de esta manera ni en la forma que examinábamos anteriormente.

Teet. — Parece que no.

Sóc. — Sin embargo, Teeteto, si no ponemos en claro su existencia, nos vemos obligados a admitir muchas consecuencias absurdas.

Teet. — ¿Cuáles?

Sóc. — No te lo diré hasta haber intentado todas las formas posibles de considerar la cuestión. Pues me avergonzaría si, al vernos sumidos en esta perplejidad, tuviéra-
191a mos que aceptar lo que te estoy diciendo. Ahora bien,

si resolvemos el problema y quedamos libres de ella, cuando estemos a salvo ya del ridículo, podremos hablar de los otros a los que le ha tocado sufrir esta situación. En cambio, si la perplejidad llega a envolvernos por completo, creo yo, nos veremos humillados por el razonamiento y nos ocurrirá lo mismo que les pasa a los que se marean en el mar, pues tendremos que dejarnos pisar y que haga con nosotros lo que quiera. Así es que atiende y verás por dónde encuentro yo todavía una salida a nuestra investigación.

TEET. — Habla, pues, sin más demora.

SÓC. — Te diré que no estuvimos acertados cuando acordamos [90] que uno no puede engañarse al confundir en su opinión lo que conoce con lo que ignora. En cierto sentido, sin embargo, es posible. b

TEET. — ¿Te refieres, acaso, a lo que yo ya sospeché anteriormente, al decir nosotros que una cosa así es lo que sucede cuando yo, por ejemplo, que conozco a Sócrates, viendo desde lejos a otro que no conozco, creo que es el Sócrates que conozco? En tales ocasiones, efectivamente, ocurre lo que dices.

SÓC. — ¿Y no dejamos a un lado esta posibilidad, precisamente porque nos hacía ignorar lo que de hecho sabíamos?

TEET. — Sí, desde luego.

SÓC. — Supongamos, pues, que no es así, sino de otra forma que voy a exponer a continuación. Tal vez nos facilite las cosas o nos las ponga más difíciles. Pero estamos c en tal situación que no tenemos más remedio que poner a prueba los argumentos, examinándolos desde todos los puntos de vista. Atiende, pues, a ver si digo algo de inte-

---

[90] Cf. 188a-c.

rés. ¿Es posible que alguien aprenda posteriormente lo que no sabía con anterioridad?

TEET. — Sí, ciertamente.

SÓC. — ¿Y es posible igualmente que aprenda más cosas?

TEET. — ¿Cómo no?

SÓC. — Concédeme, entonces, en atención al razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera[91], la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces
d y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada.

TEET. — Concedido.

SÓC. — Pues bien, digamos que es un don de Mnemósine[92], la madre de las Musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, somo si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse
e lo olvidamos y no lo sabemos.

TEET. — Supongamos que es así.

---

[91] El origen de esta imagen de la mente como una tablilla de cera ha sido atribuida no muy convincentemente a Antístenes y Demócrito. Cf. FRIEDLÄNDER, *Plato,* III, pág. 496, n. 60. Se trata de una metáfora que ha tenido mucho éxito en la literatura filosófica, sobre todo de carácter empirista. El lector puede encontrar un comentario de la misma en J. ORTEGA Y GASSET, «Las dos grandes metáforas», en *El Espectador,* IV, Madrid, 1925, págs. 180 y sigs. (eds. posteriores).

[92] Mnemósine representa la personificación de la memoria. Hija de Urano y Gea, es la madre de las nueve Musas, fruto de su unión con Zeus durante nueve noches seguidas.

Sóc. — Ahora imagínate que una persona sabe esas cosas y está considerando algo que tiene ante su vista o ante sus oídos. Examina si puede opinar falsamente de la siguiente manera.

TEET. — ¿De cuál?

Sóc. — Al confundir las cosas que conoce, unas veces, con las que conoce y, otras veces, con las que no conoce. Pues anteriormente no estuvimos acertados cuando acordamos que era imposible que esto pudiera suceder.

TEET. — ¿Y ahora qué es lo que dices?

Sóc. — En relación con ello es preciso comenzar ha- 192a
ciendo algunas distinciones que, a continuación, vamos a exponer [93]. Imagínate que alguien conoce una cosa y con-

[93] McDWELL (*Theaetetus...*, págs. 210-211) ha elaborado un esquema que puede ser útil al lector para seguir la enumeración de los casos en los que no es posible el error, a diferencia de aquellos en los que puede darse. Lo reproducimos a continuación:

1. Casos en los que es imposible la opinión falsa (192a1-c5):
   a) casos en los que se incluye sólo el conocimiento (129a1-7):
      α) *a* conocido, *b* conocido,
      β) *a* conocido, *b* desconocido;
      γ) *a* desconocido, *b* desconocido;
      δ) *a* desconocido, *b* conocido;
   b) casos en los que sólo se incluye la percepción (192a7-b2):
      α) *a* percibido, *b* percibido;
      β) *a* percibido, *b* no percibido;
      γ) *a* no percibido, *b* no percibido;
      δ) *a* no percibido, *b* percibido;
   c) casos en los que se incluye el conocimiento y la percepción:
      α) *a* conocido y percibido (enlace de la percepción con la impresión correspondiente), *b* de la misma manera;
      β) *a* conocido y percibido (enlace de la percepción con la impresión correspodiente), *b* conocido;
      γ) *a* conocido y percibido (enlace de la percepción con la impresión correspondiente), *b* percibido;
      δ) *a* no conocido ni percibido, *b* de la misma manera;

serva el recuerdo de ella en el alma, pero no la percibe. En este caso es imposible que la confunda con otra de las cosas que conoce, si conserva su impronta, pero la percibe. También es imposible confundir lo que se conoce con otra cosa que no se conoce y de la que no se posee sello alguno que haya quedado grabado. Ni una cosa que no se conoce con otra que se desconoce, ni una que se desconoce con otra que se conoce. De la misma manera uno tampoco puede confundir lo que percibe con lo que percibe, ni lo que percibe con lo que no percibe, ni lo que no
*b* percibe con lo que no percibe, ni lo que no percibe con lo que percibe. Y más imposible aún que todo esto, si cabe, es confundir las cosas que uno conoce y percibe —teniendo de ellas la señal que va unida a la percepción— con otra cosa que uno también conoce y percibe —y de la que posee, igualmente, la señal que va unida a la percepción—. Lo que una persona conoce y percibe, conservando con fidelidad el recuerdo, tampoco puede confundirlo con lo que conoce, ni lo que conoce y percibe,
*c* conservando el recuerdo de la misma manera, con lo que percibe, ni lo que no conoce ni percibe con lo que no conoce ni percibe, ni lo que no conoce ni percibe con lo que no conoce, ni lo que no conoce ni percibe con lo que no percibe.

La posibilidad de tener alguna opinión falsa es absolutamente inviable en todos estos casos. Por tanto, sólo quedan los siguientes, si es que puede producirse.

---

ε) *a* no conocido ni percibido, *b* no conocido;
ζ) *a* no conocido ni percibido, *b* no percibido;

2. Casos en los que es posible la opinión falsa (192c9-d1):
α) *a* conocido, *b* conocido y percibido.
β) *a* conocido, *b* no conocido, pero percibido.
γ) *a* conocido y percibido, *b* de la misma manera.

TEET. — ¿Cuáles? Vamos a ver si, tratándose de ellos, puedo entenderlo. Pues en este momento no puedo seguirte.

SÓC. — Las cosas que uno conoce puede confundirlas con otras que conoce y percibe o con las que no conoce, pero percibe. También puede confundir cosas que conoce y percibe con otras que igualmente conoce y percibe. d

TEET. — Ahora me he quedado mucho más atrás que antes.

SÓC. — Entonces, préstame atención una vez más. Yo conozco a Teodoro y recuerdo en mí mismo cómo es, y con Teeteto ocurre lo mismo. Unas veces os veo y os toco, y otras no, unas veces os oigo o tengo de vosotros cualquier otra percepción, y otras veces no tengo ninguna, pero no por ello os recuerdo menos y dejo de tener el conocimiento de vosotros que poseo en mí mismo. ¿No es así?

TEET. — Sin lugar a dudas. e

SÓC. — Esto es lo primero que debes comprender de lo que quiero explicarte: es posible no percibir las cosas que uno conoce y es posible percibirlas.

TEET. — Es verdad.

SÓC. — ¿No es cierto, igualmente, que las cosas desconocidas muchas veces no se pueden ni siquiera percibir, pero otras muchas solamente cabe percibirlas?

TEET. — Así es.

SÓC. — Mira a ver si ahora me sigues mejor. Si Sócrates conoce a Teodoro y Teeteto, pero no ve a uno ni 193a
a otro, ni tiene ninguna otra percepción en relación con ellos, nunca podrá opinar para sí mismo que Teeteto sea Teodoro. ¿Tiene sentido lo que digo o no?

TEET. — Sí, es verdad.

SÓC. — Pues bien, éste era el primero de los casos que mencioné.

TEET. — En efecto.

Sóc. — El segundo caso era que, si yo conozco a uno de vosotros y al otro no, pero no percibo a ninguno de los dos, tampoco podré confundir nunca al que conozco con el que no conozco.

Teet. — Correcto.

b Sóc. — El tercer caso era que, si no conozco ni percibo a ninguno de los dos, no podré confundir a uno que no conozco con cualquier otro de los que no tengo conocimiento alguno. Imagínate que has oído uno tras otro todos los casos anteriores, en los cuales nunca podré opinar falsamente de ti o de Teodoro, tanto si os conozco a ambos como si no, o si conozco a uno sí y a otro no. Y lo mismo en lo que se refiere a las percepciones, si es que me sigues.

Teet. — Sí, te estoy siguiendo.

Sóc. — Nos queda, entonces, la posibilidad de que la opinión falsa se produzca en el siguiente caso: yo os conozco a ti y a Teodoro y poseo en aquella tablilla de cera

c las señales de vosotros dos, como *si se tratara del sello* de un anillo. Pues bien, cuando os veo desde lejos y no os distingo con la suficiente claridad, me esfuerzo por asignar la percepción visual propia de cada uno a la señal que propiamente os corresponde, de manera que pueda introducirla y acomodarla en su propia huella, para que se produzca el reconocimiento. Sin embargo, cuando no lo logro e invierto sus posiciones respectivas, como les pasa a los que se calzan del revés, aplico la percepción visual de cada uno a la señal del otro, igual que le ocurre a la vista en

d los espejos, que cambia la derecha por la izquierda [94], con lo que caigo de la misma manera en el error. Es entonces, precisamente, cuando se produce la confusión y la opinión falsa.

---

[94] Cf. *Timeo* 46a-c, y *Sofista* 266c.

TEET. — Efectivamente, eso parece, Sócrates. Has descrito extraordinariamente lo que pasa con la opinión.

Sóc. — Pues bien, esto ocurre igualmente cuando conozco a ambos y percibo a uno de los dos, además de conocerlo, pero no percibo al otro, ni puedo poner el conocimiento que poseo del primero en concordancia con la percepción. Éste es el caso que antes mencionaba y tú no llegabas a entender.

TEET. — Efectivamente.

Sóc. — Es, en definitiva, lo que te estaba diciendo. Si uno conoce y percibe a uno de los dos y posee el *e*
conocimiento en concordancia con la percepicón del mismo, nunca lo confundirá con cualquier otro que conozca y perciba y del que posea, igualmente, un conocimiento que pueda poner en concordancia con la percepción. ¿No era esto?

TEET. — Sí.

Sóc. — Pero queda el caso del que estábamos hablando hace un momento, en el cual decimos que se produce la opinión falsa. Me refiero a la ocasión en la que uno conoce a ambas personas y las está viendo, o posee cual- 194*a*
quier otra percepción de ellas, pero no puede poner las señales correspondientes a los dos en relación con la percepción de cada uno, sino que se desvía del blanco, como un mal arquero, y yerra, que es justamente lo que recibe también la denominación de falsedad.

TEET. — Como es natural.

Sóc. — También se produce este mismo resultado cuando la percepción actual se corresponde con una de las señales, pero no con la otra, y la mente acomoda la señal de la percepción ausente con la percepción actual, en cuyo caso siempre comete error. En una plabra, si estamos diciendo en este momento algo que tenga sentido, en el caso *b*

de aquellas cosas que uno no conoce ni ha percibido nunca, al parecer, no es posible el error ni la opinión falsa. Pero en el caso de las cosas que conocemos y percibimos, es donde la opinión experimenta giros y vacilaciones. Aquí es donde puede llegar a ser verdadera o falsa, verdadera, cuando asocia las impresiones apropiadas y las improntas de una manera recta y derecha, falsa, cuando lo hace oblicua y torcidamente.

TEET. — Muy bien expuesto. ¿No te parece, Sócrates?

c SÓC. — Pues bien, cuando oigas lo que te voy a decir, te parecerá aún mejor, ya que opinar verdaderamente de las cosas es algo bello, pero la falsedad es despreciable.

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Todo esto, según dicen, se produce de la siguiente manera: cuando la cera es, en el alma, profunda, abundante y lisa, y tiene la adecuada contextura, lo que llega a través de las percepciones se graba en este «corazón» del alma [95], al que Homero llamó así para aludir a su semejanza con la cera. En las almas de tal naturaleza
d las señales se hacen nítidas y tienen la suficiente profundidad como para llegar a ser duraderas. Estas personas, en primer lugar, poseen facilidad para aprender, tienen además buena memoria y, finalmente, no invierten la posición de las señales con relación a las percepciones, sino que sus opiniones son verdaderas. En efecto, al ser las señales nítidas y espaciadas, las refieren rápidamente a las impresiones correspondientes, que son precisamente las que denominamos cosas reales, de la misma manera que reservamos el nombre de sabios para esta clase de personas. ¿No te parece a ti?

[95] Platón juega aquí con la semejanza del término *kéar* (corazón) con *kēros* (cera). Cf. HOM., *Il.* II 851, XVI 554.

TEET. — Tu explicación es extraordinariamente acertada.

SÓC. — Pues bien, hay veces que el corazón es velludo, e cosa que ensalzó la gran sabiduría del poeta, otras veces su cera es sucia e impura y en otras ocasiones es blanda o dura en exceso. Cuando se trata de personas cuya cera es blanda, aprenden con facilidad, pero se hacen olvidadizas, y en el caso de aquellos cuya cera es dura ocurre lo contrario. Los que poseen un corazón velludo y áspero, como si fuera pétreo, lleno de tierra mezclada con suciedad, tienen impresiones poco nítidas. También son poco nítidas en aquellos cuya cera es dura, pues en éstos no hay profundidad alguna. E, igualmente, son poco nítidas en el caso de aquellos en los que la cera es húmeda, ya que, por efecto de la fusión, se hacen rápidamente 195a
confusas. Si, además de todo esto, caen unas sobre otras por la falta de espacio, cuando se trata de un alma pequeña, se hacen aún menos nítidas que aquéllas. Así es que todos éstos son los que tienen más posibilidades de tener opiniones falsas, pues cuando ven, oyen o conciben algo, proceden con lentitud, no son capaces de referir rápidamente unas a otras, y, al atribuirles un lugar equivocado, ven, oyen y conciben erróneamente la mayor parte de las cosas. De estas personas se dice, a su vez, que están en un error respecto a las cosas reales y que son ignorantes.

TEET. — Tu descripción de estos hombres es muy acer- b
tada, Sócrates.

SÓC. — ¿Vamos a decir, entonces, que existen en nosotros opiniones falsas?

TEET. — Sin lugar a dudas.

SÓC. — ¿Y verdaderas también?

TEET. — También verdaderas.

Sóc. — ¿Creeremos, en consecuencia, que hemos llegado con garantía al acuerdo de que hay realmente ambas clases de opiniones?

Teet. — Con absoluta seguridad.

Sóc. — El charlatán [96], Teeteto, resulta verdaderamente terrible y desagradable.

Teet. — ¿Por qué? ¿En qué sentido dices eso?

c Sóc. — Porque me irrita mi torpeza y mi propia charlatanería. ¿Qué otro nombre vamos a darle a una persona que arrastra los argumentos de arriba para abajo y, debido a su indolencia, no puede convencerse ni desprenderse de ninguno?

Teet. — Pero, ¿qué es lo que te irrita?

Sóc. — No es solamente la irritación, sino el temor que tengo de tener que responder a ciertas preguntas. Imagínate que alguien se dirigiera a mí de la siguiente manera: «Sócrates, tú has descubierto que la opinión falsa no radica en la relación de unas percepciones con otras, ni en
d los pensamientos, sino en el enlace de las percepciones con el pensamiento. ¿No es así?» Yo, según creo, diría que sí, vanagloriándome por nuestro magnífico descubrimiento.

Teet. — A mí me parece, Sócrates, que no es despreciable lo que nos has revelado.

---

[96] El uso de la palabra *adoleschía* (charlatanería), es, probablemente, una alusión irónica a la imagen que tenía la filosofía de Sócrates en la opinión popular, para la cual ésta no era más que charlatanería y especulación sobre las cosas celestes. Cf. Aristófanes, *Nubes* 1485. Platón hace referencia numorosas veces en sus obras a este lenguaje con que el vulgo desprecia la actividad filosófica (cf. *República* VI 489a, *Fedro* 270a, *Parménides* 135d, y *Sofista* 225d). Isócrates parece haber dirigido ataques a la concepción platónica de la filosofía utilizando este mismo término (cf. *Contra los sofistas* 8).

Sóc. — «Tú afirmas, seguiría diciendo él, que si nos representamos a un hombre solamente por medio del pensamiento y no lo vemos, no lo podemos confundir nunca con un caballo que no vemos ni tocamos y del que no tenemos percepción alguna, al poseer solamente una representación mental del mismo. ¿No es así?» Yo respondería: «Me parece que, efectivamente, es así.»

Teet. — Y con razón.

Sóc. — «Entonces, continuaría diciendo, según se des- e
prende de este razonamiento, nunca podríamos confundir el once con el doce, ya que uno y otro son cosas que solamente nos representamos por medio del pensamiento. ¿No?» Anda, responde a esta pregunta.

Teet. — Bien, mi respuesta es que podemos confundir el once con el doce, si se trata de cosas que estamos viendo o tocando, pero que nunca podrá uno formarse esta opinión del once y el doce que se tienen en el pensamiento.

Sóc. — Veamos, pues. Algunas veces uno se pone a
pensar en el cinco y el siete. Pero no me refiero a cinco 196a
o siete hombres, ni a cualquier otra cosa por el estilo, sino al cinco y al siete en sí mismos. Éstos, según decimos, son los recuerdos impresos en la tablilla de cera respecto a los que no es posible tener opiniones falsas. Ahora bien, cuando la gente piensa acerca de estas cosas en diálogo consigo misma y se pregunta cuánto son cinco y siete, ¿no dicen y piensan unos que son once y otros que son doce, o piensan todos lo mismo y dicen que son doce?

Teet. — No, por Zeus, también muchos dicen que son b
once. Y si se pensara en un número más elevado, el error sería aún mayor, ya que tú te referirás, creo yo, a cualquier número en general.

Sóc. — En efecto, lo crees correctamente. Y piensa si lo que ocurre en estos casos no es simplemente que uno

confunde el doce mismo que está escrito en la tablilla de cera con el once.

TEET. — Sí, eso parece.

SÓC. — ¿Es que vamos a volver de nuevo a nuestros primeros argumentos? Efectivamente, la persona a la que le pasa esto confunde una cosa que conoce con otra igualmente conocida, lo cual decíamos que era imposible [97]. Fue por esto mismo por lo que nos vimos obligados a decir
c que la opinión falsa no existía, para que, de esta manera, una misma persona no se viera obligada a saber e ignorar a la vez unas mismas cosas.

TEET. — Llevas mucha razón.

SÓC. — Entonces, no habrá más remedio que explicar la existencia de la opinión falsa como algo diferente de la discrepancia entre el pensamiento y la percepción. Pues, si consistiera en esto, nunca podríamos errar, cuando se tratara de cosas que nos representamos sólo por medio del pensamiento. En estas circunstancias, solamente caben dos posibilidades: o la opinión falsa no existe o es posible no saber lo que se sabe. ¿Cuál de las dos eliges tú?

TEET. — La elección que me propones es muy embarazosa, Sócrates.

d SÓC. — Sin embargo, el razonamiento no permite la existencia de ambas a la vez. Pero, como hay que atreverse a todo, ¿qué te parece si intentáramos dejar la vergüenza a un lado?

TEET. — ¿Cómo?

SÓC. — Adoptando la resolución de decir qué es el saber.

TEET. — ¿Y qué tiene esto que ver con la vergüenza?

SÓC. — Pareces no darte cuenta de que todo el razonamiento ha sido desde el principio una investigación acerca

[97] Cf. 188b y 192a.

del saber, partiendo del punto de vista de que no sabíamos qué era.

TEET. — Sí, me doy cuenta.

SÓC. — ¿No te parece, entonces, desvergonzado, que quienes no saben qué es el saber pretendan explicar cómo es? Hace tiempo, Teeteto, que nuestra conversación ha in- e
currido, efectivamente, en un círculo vicioso. Pues hemos dicho miles de veces «conocemos» y «no conocemos», «sabemos» y «no sabemos», como si nos entendiéramos el uno al otro, siendo así que desconocemos qué es el saber. Todavía en este mismo momento, si me apuras, nos hemos servido de expresiones, como «desconocer» y «entender», de la misma manera que si tuviéramos derecho a utilizarlas, a pesar de que carecemos del saber.

TEET. — Pero, Sócrates, ¿de qué otra manera podríamos conversar si prescindimos de estas expresiones?

SÓC. — De ninguna otra, siendo yo como soy, pero 197a
sería diferente si fuera un amante de la controversia. Si estuviera presente uno de éstos, estaría diciendo que hay que prescindir de tales expresiones y nos dirigiría impetuosos reproches por mis palabras. ¿Quieres, pues, teniendo en cuenta que somos gente sencilla, que me atreva a decir cómo es el saber? A mí me parece que podría resultar algo provechoso de ello.

TEET. — Por Zeus, claro que sí. Y si no prescindes de tales expresiones, se te perdonará con gran indulgencia.

SÓC. — ¿Has oído lo que se dice actualmente que es el saber?

TEET. — Tal vez. Sin embargo, en este momento no lo recuerdo.

SÓC. — Dicen, más o menos, que éste consiste en el b
hecho de tener el saber [98].

[98] Esta definición del saber es la que da Dionisodoro en *Eutidemo* 277b.

TEET. — Es verdad.

SÓC. — Pues bien, nosotros vamos a introducir un pequeño cambio y vamos a decir que es la posesión del saber [99].

TEET. — ¿Cuál dices que es la diferencia entre una y otra cosa?

SÓC. — Tal vez no haya diferencia alguna. Pero cuando hayas oído mi opinión, me ayudarás a emitir un juicio.

TEET. — Desde luego, si es que soy capaz.

SÓC. — No creo, ciertamente, que sea lo mismo tener que poseer. Por ejemplo, si uno compra un manto y no se lo pone, aunque sea suyo, no diríamos que lo tiene, sino que lo posee.

TEET. — Tienes razón.

*c* SÓC. — Atiende, entonces, a ver si es posible que podamos poseer así el conocimiento, sin tenerlo. Es lo mismo que si una persona hubiera cogido aves agrestes, como palomas o cualquier otra clase de aves, y las alimentara en un palomar que hubiese dispuesto en su casa. En cierto sentido, podríamos decir que las tiene siempre, precisamente porque las posee. ¿No es así?

TEET. — Sí.

SÓC. — Pero en otro sentido diríamos que no tiene ninguna, sino que ha adquirido un poder sobre ellas, ya que las tiene al alcance de la mano en un recinto propio, de forma que pueda cogerlas o tenerlas cuando quiera.
*d* Puede apresar la que desee y soltarla de nuevo, y le es posible hacer esto cuantas veces le parezca.

TEET. — Así es.

---

[99] La distinción entre un sentido actual y otro potencial del saber será desarrollado posteriormente por ARISTÓTELES (cf. *De Anima* 417a11, 417b21).

Sóc. — Una vez más, de la misma manera que antes disponíamos en nuestras almas una especie de tablilla de cera, también vamos a colocar ahora un cierto palomar en el alma con toda clase de aves, unas, en bandadas separadas de las demás, otras, en pequeños grupos, y unas pocas, aisladas, volando al azar entre las otras [100].

Teet. — Hagámoslo así. ¿Y qué más? *e*

Sóc. — Hay que decir que este receptáculo está vacío cuando somos niños y tenemos que hacernos a la idea de que en él hay saberes en lugar de aves. El que posee un saber lo guarda en este recinto y podemos decir que ha aprendido o que ha descubierto aquello sobre lo que versa el saber, y el hecho de saber consiste en esto.

Teet. — Así es.

Sóc. — Pues bien, considera una vez más qué palabras 198*a*
son las que hay que utilizar para hacer referencia a este proceso que consiste en apresar el saber que uno quiera, en tenerlo, cuando se ha apoderado de él, y en soltarlo de nuevo. ¿Serán los mismos que utilizamos al principio, cuando alcanzamos su posesión, o diferentes? A continuación entenderás lo que estoy diciendo con más claridad. ¿Tú dirías que la aritmética es un arte?

---

[100] Cornford (*La teoría platónica...*, pág. 129, n. 21) y otros han intentado ver aquí una alusión a las diferentes relaciones que guardan las Formas entre sí. (Cf. *Sofista* 252e ss.) Los grupos grandes o pequeños de aves serían las Formas genéricas o específicas, y las aves aisladas serían las Formas de aplicación universal, como el ser, la semejanza y la diferencia. La mayoría de los autores, sin embargo, incluido Cornford, están de acuerdo en que no es posible deducir ninguna conclusión con certeza de todo ello. Cf., por ej., McDwell, *Theaetetus...*, pág. 220, y Guthrie, *A History...*, V, pág. 111, trad. esp., pág. 124. Hackforth («Notes...», pág. 137) piensa que no se trata de una clasificación lógica ni ontológica, sino psicológica, atendiendo al mayor o menor grado de sistematicidad que tiene el saber en cada individuo.

TEET. — Sí.

SÓC. — Imagínate, entonces, que ésta es una caza de los saberes relativos a todo lo par e impar.

TEET. — De acuerdo.

SÓC. — Yo creo que por medio de este arte uno tiene
*b* al alcance de la mano los saberes de los números y el que los enseña puede transmitirlos a otro.

TEET. — Sí.

SÓC. — Y decimos que enseña quien transmite este arte, que aprende el que lo recibe y que sabe quien lo tiene por poseerlo en aquel palomar.

TEET. — Sin lugar a dudas.

SÓC. — Pues presta atención a lo que viene a continuación. Si una persona domina la aritmética a la perfección, ¿no es verdad que sabrá lo relativo a todos los números? Los saberes de todos los números residen, efectivamente, en su alma.

TEET. — Naturalmente.

*c* SÓC. — Por consiguiente, una persona de éstas podrá efectuar la operación de contar tanto en el caso de los números que cuente para sí mismo, como en el de todos aquellos objetos externos que tengan cantidad. ¿No es así?

TEET. — ¿Cómo no?

SÓC. — Estableceremos que contar no es otra cosa que examinar qué magnitud es la que corresponde a un número.

TEET. — Así es.

SÓC. — Luego está claro que examina lo que sabe como si no lo supiera, pues hemos acordado que sabe todos los números. Probablemente sueles oír paradojas de este tipo [101].

TEET. — Sí.

---

[101] Cf. *Eutidemo* 276e-277b, y *Menón* 80d-e.

Sóc. — Entonces, comparando esto con la posesión y d
la caza de palomas, diremos que hay dos clases de caza,
una, para alcanzar la posesión de algo antes de poseerlo,
y otra, que tiene lugar cuando ya se posee algo, para coger
y tener en las manos lo que se había poseído desde tiempo
atrás. También puede ocurrir esto con los saberes que se
han aprendido en otro tiempo y con las cosas ya sabidas.
¿Acaso no es posible aprenderlas de nuevo, al reasumir
y tener el saber de cada una de ellas que uno ya había
poseído desde tiempo atrás, pero que no tenía en el pensa-
miento, al alcance de la mano?

Teet. — Sí, es verdad.

Sóc. — Esto es precisamente lo que yo quería decir e
antes, cuando te preguntaba qué palabras hay que utilizar
para referirse uno al aritmético que se pone a contar o
al gramático que se dispone a leer algo. ¿Será que en tales
casos vuelven a aprender de sí mismos lo que saben, a pe-
sar de saberlo?

Teet. — Eso sería muy extraño, Sócrates.

Sóc. — Pero, ¿podríamos decir que va a leer y a con-
tar lo que no sabe, cuando le hemos concedido a uno y 199a
a otro que sabe todas las letras y todos los números?

Teet. — También esto sería ilógico, Sócrates.

Sóc. — ¿Qué te parece, entonces, si dijéramos que no
nos preocupan las palabras, ni la diversión que algunos
puedan encontrar al forzar su sentido, como puede ocurrir
en el caso de «saber» y «aprender»? Nosotros hemos esta-
blecido que una cosa es poseer el saber y otra diferente
tenerlo, y decimos que es imposible no poseer lo que ya
se posee, de manera que uno no puede nunca dejar de sa-
ber lo que sabe, pero sí es posible adquirir una opinión
falsa sobre el punto en cuestión. Es posible, en efecto, b
no tener el saber que a ello se refiere, sino otro en lugar

de éste, en aquellos casos en los que te equivocas, al apresar uno de los saberes que están revoloteando, y coges uno en lugar del otro. Esto es lo que sucede cuando uno confunde el once con el doce, por haber cogido el saber que tenemos del once en lugar del que corresponde al doce, de la misma forma que si hubiéramos atrapado una paloma torcaz en lugar de una paloma común.

TEET. — Esto, efectivamente, sí es razonable.

SÓC. — Pero cuando uno coge el que intentaba coger, no incurre en error y sus opiniones se corresponden con
c la realidad. Así es que hay opiniones verdaderas y falsas, y nada de lo que nos enojaba antes es ya obstáculo alguno. ¿Estarás, entonces, de acuerdo conmigo? ¿O qué harás?

TEET. — Sí.

SÓC. — También nos hemos librado, efectivamente, de ese no saber lo que se sabe, porque, hayamos incurrido en algún error o no, en modo alguno puede darse el caso de no poseer uno lo que posee. Sin embargo, me parece a mí que se nos va a presentar una circunstancia aún más extraña.

TEET. — ¿Cuál?

SÓC. — Me refiero al hecho de que pueda convertirse alguna vez en opinión falsa la permuta de un saber por otro.

TEET. — ¿Qué quieres decir?

d SÓC. — Primeramente, es extraño que quien tiene el saber relativo a algo desconozca esto mismo no por su ignorancia, sino por su propio saber. Y en segundo lugar, también lo es que, al opinar, confunda esto con otra cosa u otra cosa con esto. ¿No es algo completamente ilógico, estando presente el saber, que el alma no tenga conocimiento alguno y desconozca todas las cosas? De acuerdo con este razonamiento, si el saber nos hace desconocer alguna cosa en ciertas ocasiones, nada impide que, al estar

presente la ignorancia, ella nos traiga el conocimiento, de la misma manera que la ceguera podría traernos la vista.

TEET. — Tal vez, Sócrates, no hemos estado acertados *e* al poner los pájaros en el alma solamente como saberes, y era necesario ponerlos también en ella como ignorancias que revolotean con los demás. Entonces, el que apresara uno de ellos, unas veces, cogería el saber, y otras veces, cogería la ignorancia, circunstancia que podría darse con relación a lo mismo, con lo cual adquiriría una opinión falsa por obra de la ignorancia y una opinión verdadera por obra del saber.

SÓC. — No es fácil, Teeteto, dejar de alabarte, pero examina de nuevo lo que has dicho. Supongamos que es como tú dices. En ese caso, el que coge la ignorancia, *200a* según tú, deberá tener una opinión falsa. ¿No es así?

TEET. — Sí.

SÓC. — Sin duda alguna éste no creerá que su opinión es falsa.

TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Al contrario, creerá que es verdadera y adoptará la misma actitud que si supiera aquello en lo que ha errado.

TEET. — Claro.

SÓC. — Por consiguiente, creerá que ha apresado el saber y que esto es lo que tiene, pero no la ignorancia.

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — Entonces, después de un largo rodeo, una vez más estamos sumidos en la perplejidad inicial. Pues aquel amante de la controversia del que hablábamos antes se reiría de nosotros y diría lo siguiente: «Distinguidos amigos, *b* si estáis hablando de alguien que conoce ambas cosas, es decir, el saber y la ignorancia, ¿creéis que podría confundir una de éstas, conociéndola él, con otra cosa que cono-

ce también? Y si no conoce ni una ni otra, ¿va a opinar que algo que no conoce es otra cosa que no conoce tampoco? Y si conoce lo uno, pero no lo otro, ¿puede confundir lo que conoce con lo que no conoce? ¿Puede creer que lo que no conoce es lo que conoce? [102]. ¿O vais a decirme, una vez más, que hay saberes de los saberes e ignorancias, y que el poseedor de los mismos los mantiene guardados
*c* en otras ridículas pajareras o en tablillas de cera, y que los conoce, mientras los posea, aunque no los tenga en el alma, al alcance de la mano? ¿Os veréis obligados de este modo a dar miles de vueltas en torno a lo mismo, sin avanzar nada más? ¿Qué vamos a responder a esto, Teeteto?

TEET. — Por Zeus, Sócrates, no sé qué decir.

SÓC. — ¿No será esto, hijo mío, un castigo que nos impone con toda justicia el razonamiento? ¿No nos estará indicando que es incorrecto investigar la opinión falsa an-
*d* tes de investigar el saber y que éste no debe dejarse a un lado? Es imposible que podamos entender la opinión falsa antes de haber comprendido suficientemente qué es el saber [103].

TEET. — En estas circunstancias, Sócrates, no hay más remedio que pensar lo que dices.

SÓC. — ¿Qué podría uno decir, entonces, que es el saber, comenzando de nuevo desde el principio? ¿O es que vamos a renunciar ya?

---

[102] Cf. 188b-c.

[103] También en *Menón* 71b, dice Sócrates que, antes de investigar cómo es la virtud (si es enseñable o no, etc.), es preciso saber qué es. Cf. *Protágoras* 361c. Este texto del *Teeteto*, por otra parte, revela la conexión que tiene, para Platón, el saber con el problema de la falsedad y que la digresión que finaliza aquí no es puramente incidental en el desarrollo de la obra.

TEET. — De ninguna manera, a menos que renuncies tú.

SÓC. — En ese caso, dime cómo vamos a definirlo para contradecirnos lo menos posible.

TEET. — De la misma manera que intentábamos antes. *e* Yo, al menos, no tengo otra cosa que decir.

SÓC. — ¿A qué te refieres?

TEET. — A que la opinión verdadera es saber. Al menos, opinar verdaderamente es algo que está libre de error, y lo que se produce en concordancia con esto es siempre bello y bueno.

SÓC. — El que ayuda a vadear el río dice que el camino se revela por sí mismo, Teeteto. También en este caso es posible que, si nos ponemos a buscar, aparezca por sí mismo lo que estamos buscando y nos tropecemos con ello. Ahora bien, si nos detenemos, no veremos nada en claro. *201a*

TEET. — Tienes razón; prosigamos, pues, con nuestra indagación.

SÓC. — Esto, desde luego, no exige una indagación exhaustiva. Pues hay todo un arte que te indica que no es eso el saber.

TEET. — ¿Cómo es eso? ¿A qué arte te refieres?

SÓC. — Al arte de quienes han alcanzado las cimas más elevadas de la sabiduría, a los que llaman oradores y abogados. Éstos, efectivamente, por medio de su arte persuaden, no enseñando, sino transmitiendo las opiniones que quieren [104]. ¿O crees tú que hay maestros con tanta habilidad como para ser capaces de enseñar toda la verdad *b* acerca de lo acaecido, en el espacio de tiempo que permite un poco de agua [105], a quienes no han presenciado un robo o cualquier otro acto de violencia?

[104] Cf. *Gorgias* 454c-455a.

[105] La mención del reloj (cf. *supra*, n. 60) nos recuerda, una vez más, como en 172e, las diferencias que separan al filósofo del orador. La limi-

TEET. — No, no lo creo en modo alguno, pero sí es verdad que son capaces de persuadir.

SÓC. — ¿No crees tú que persuadir es hacer que otros adquieran una opinión determinada?

TEET. — Claro que sí.

SÓC. — Cuando los jueces han sido persuadidos justamente acerca de algo que sólo puede uno saber si lo ha presenciado [106], juzgan estas cosas de oídas y adquieren
c una opinión verdadera. En esos casos adoptan sus resoluciones sin el saber, y, si dictan y sentencian adecuadamente, es que han sido rectamente persuadidos. ¿No es así?

TEET. — Totalmente de acuerdo.

SÓC. — Querido amigo, si fueran lo mismo la opinión verdadera, con relación a los tribunales, y el saber, el juez más eminente no podría emitir correctamente un juicio sin el saber. Pero en las presentes circunstancias, según parece, una y otra cosa son diferentes.

TEET. — Estoy pensando ahora, Sócrates, en algo que le oí decir a una persona y que se me había olvidado.
d Afirmaba que la opinión verdadera acompañada de una explicación es saber y que la opinión que carece de explicación queda fuera del saber [107]. También decía que las co-

---

tación de tiempo a la que debe someterse no permite que la persuasión retórica pueda fundamentarse en el saber. Cf. *Gorgias* 455a. ISÓCRATES, que representa en tiempos de Platón el ideal retórico de la cultura filosófica, se defiende numerosas veces en sus obras de este reproche de Platón (cf. *Contra los sofistas* 8, y *Antídosis* 271).

[106] A juicio de algunos comentaristas, Platón estaría aceptando aquí que el mundo sensible puede ser objeto del saber, a diferencia de lo que ha sostenido en diálogos anteriores. Sobre esta cuestión, cf. nuestra Introducción.

[107] En *Menón* 98a, se dice que las opiniones verdaderas se escapan del alma y no valen gran cosa hasta que no se las encadena con un razonamiento causal. Entonces se convierten en saberes (*epistêmai*) y se hacen

sas de las que no hay explicación no son objeto del saber —así era como las llamaba—, mientras que son objeto del saber todas las que poseen una explicación.

Sóc. — Muy bien, pero cuéntame cómo distinguía lo que es objeto del saber de lo que no lo es, a ver si tú y yo hemos oído lo mismo.

Teet. — No sé si llegaré a dar con ello, pero creo que si otro lo dijera, podría seguirlo.

Sóc. — Escucha, entonces, un sueño por otro [108].
Efectivamente, a mí me parece haber oído decir a ciertas e
personas [109] que los primeros elementos [110], por decirlo así,

---

permanentes. Cf. también *Banquete* 202a. En griego el término *lógos* puede significar muchas cosas: discurso, argumento, palabra, razón, definición, etc. Nosotros lo traducimos aquí por «explicación», porque el sentido general de esta palabra parece concordar con las tres acepciones de *lógos* que se examinarán posteriormente (206c ss.) y está muy próximo al hecho de argumentar o dar razón de algo, que es lo que el término significa en este contexto.

[108] Se han propuesto diversas explicaciones al hecho de que Sócrates presente esta teoría como un sueño. Gran parte de los comentaristas lo interpretan como una manera de salvar el anacronismo que supondría poner en boca de Sócrates una teoría que es posterior a su muerte. Cf. A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work,* Londres, 1926 (= 1978), pág. 346, y Cornford, *La teoría platónica...*, pág. 138. M. F. Burnyeat («The Material and Sources of Plato's Dream», *Phronesis* [1970], 103 y sigs.), que ha estudiado la metáfora del sueño en otros pasajes de la obra de Platón, no encuentra esta interpretación muy convincente. En su opinión, la teoría se presenta como un sueño porque es posible que Teeteto y Sócrates no hayan oído lo que creen haber oído o porque, tal vez, lo han oído y su verdad es muy dudosa. Cf., también, A. O. Rorty, «A Speculative Note on some Dramatic Elements in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1972), 229-230.

[109] Esta teoría ha sido atribuida a Antístenes por la gran mayoría de los comentaristas, que se basan fundamentalmente en el testimonio de Aristóteles (*Metafísica* 1024b32 y 1043b24 y ss.). Cf., por ej., T. Gomperz, *Greek Thinkers,* vol. III, Londres, 1905 (reed., 1969), pág. 161;

a partir de los cuales estamos compuestos nosotros mismos y el resto de las cosas, constituyen algo que no tiene explicación. Pues cada uno de éstos sólo puede recibir el nombre que en sí y por sí mismo le corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son. Esto, en efecto, sería ya atribuirles el ser o el no
202a ser, y es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos. Ni siquiera deben añadirse expresiones como «en sí mismo», «aquél», «cada uno», «solamente», «esto» o cualquier otra por el estilo, ya que estos términos rondan alrededor de todas las cosas y se añaden a todo, siendo diferentes de las cosas a las que se atribuyen. Ahora bien, si fuera posible designarlos en sí mismos y tuvieran una explicación propia de cada uno, deberíamos designarlos con independencia de
b todo lo demás. Pero es imposible que cualquiera de los

---

A. Diès, *Théétète...*, pág. 153, y Guthrie, *A History...*, V, pág. 114, tr. esp. pág. 128. En contra de esta atribución, cf. W. Hicken, «The Character and Provenance of Socrates' Dream in the *Theaetetus*», *Phronesis* (1958), 126 y sigs., y Burnyeat, «The Material...», págs. 108 y sigs. Otros autores, como L. Campbell (*The Theaetetus...*, pág. XXXIX), J. Burnet (*Greek Philosophy*, Londres, 1914 [reed. 1968], pág. 205) y Taylor (*Plato...*, pág. 346), pensaron en un origen pitagórico, que los dos últimos atribuyeron concretamente a Ecfanto de Siracusa. Aparte de otras propuestas, hay comentaristas para los cuales se trata de una teoría construida por el propio Platón (cf. McDwell, *Theaetetus...*, pág. 237) o representativa de varias teorías isomórficas, independientemente de la manera de concebir los elementos (cf. Rorty, «A Speculative Note...», pág. 236).

[110] La palabra *stoicheîa*, en sentido estricto, se refiere a los fonemas, aunque a veces designe también las letras del alfabeto. Ésta es la primera vez, de acuerdo con Eudemo (*apud* Simplicio, *in Ph.* 7, 13), que se usa el término para hacer referencia a los elementos últimos de las cosas. Nosotros hemos traducido eligiendo entre ambos significados, es decir, letras y elementos, según el contexto, de la misma manera que con la palabra *syllabḗ*, que puede significar, igualmente, sílaba y complejo.

elementos primeros quede expresado en una explicación. Respecto a ellos, no podemos hacer otra cosa que nombrarlos, ya que sólo tienen nombre. Sin embargo, si hablamos de las cosas que se componen de éstos, de la misma manera que ellas son complejas, también sus nombres pueden combinarse y llegar a constituir una explicación, pues la combinación de los nombres es la esencia de una explicación. Por consiguiente, los elementos carecen de explicación y son incognoscibles, aunque sean perceptibles. Por el contrario, las cosas complejas son cognoscibles y expresables y opinables con opiniones verdaderas. De manera que cuando uno adquiere acerca de algo una opinión verdadera acompañada de una explicación, el alma alcanza c
la verdad sobre el punto de que se trate, pero no llega al conocimiento del mismo. Efectivamente, quien no puede dar y recibir una explicación de algo carece de saber respecto de ello. Sin embargo, si alcanza una explicación, todo esto le es posible hasta lograr la plena posesión del saber. ¿Es esto lo que has oído en tu sueño o no? [111].

TEET. — Exactamente, eso es.

SÓC. — ¿Estás, entonces, satisfecho con ello y dispuesto a sostener que una opinión verdadera acompañada de explicación es saber?

TEET. — Sin lugar a dudas.

SÓC. — ¿Será posible, Teeteto, que hayamos podido d
alcanzar en un sólo día lo que vienen buscando desde hace tiempo muchos sabios que han envejecido antes de hallarlo?

TEET. — A mí, por lo menos, me parece que está muy bien lo que se ha dicho ahora.

[111] A veces se ha comparado esta teoría con el atomismo lógico de L. Wittgenstein. El lector encontrará un análisis detallado de la cuestión en MCDWELL, *Theaetetus...*, págs. 233-234.

SÓC. — Y, en verdad, probablemente es así. Efectivamente, ¿qué clase de saber podría no estar acompañado de explicación y de recta opinión? Sin embargo, de las cosas que se han dicho hay una que no me satisface.

TEET. — ¿Qué?

SÓC. — Algo que me parece también lo más sutil de lo que hemos dicho. Me refiero al hecho de que sean in-
e cognoscibles los elementos, mientras que es cognoscible el género de lo compuesto.

TEET. — ¿No te parece correcto?

SÓC. — Eso hay que averiguarlo. Pues como fianza de la doctrina tenemos los ejemplos que utilizó para decir todas estas cosas.

TEET. — ¿Cuáles son?

SÓC. — Los elementos de la escritura y las sílabas que se componen a partir de ellos. ¿O crees que estaba pensando en otra cosa el que dijo todo esto de lo que estamos hablando?

TEET. — No, estaría pensando en ello.

203a SÓC. — Pongamos, pues, este ejemplo y sometámoslo a prueba o, mejor aún, vamos a someternos nosotros mismos, a ver si aprendimos las letras de la siguiente forma o no. He aquí lo primero que debemos responder: ¿es cierto que las sílabas tienen explicación, mientras que las letras carecen de ella?

TEET. — Tal vez.

SÓC. — Desde luego, eso me parece a mí. Imagínate que alguien te hiciera la siguiente pregunta acerca de la primera sílaba de «Sócrates»: «¿Qué es 'So', Teeteto?» ¿Qué contestarías?

TEET. — Que es la «s» con la «o».

SÓC. — ¿No es verdad que tienes con ello una explicación de la sílaba?

TEET. — Sí.

SÓC. — Adelante, pues, dime también qué explicación hay de la «s». b

TEET. — Pero, ¿cómo podría uno enunciar los elementos de un elemento? Esto, precisamente, es lo que ocurre en el caso de la «s», la cual, efectivamente, es una consonante, es decir, una especie de sonido que se emite con la lengua en forma de silbido. La «b», a su vez, tampoco es una vocal y no es ni un sonido siquiera, que es lo que pasa con la mayor parte de las letras. De manera que es muy acertado decir que carecen de explicación. Incluso las más claras de éstas, que son las siete vocales, tienen solamente sonido, pero carecen de cualquier clase de explicación.

SÓC. — Entonces, por lo que se refiere al saber, amigo mío, hemos acertado en esto.

TEET. — Eso parece.

SÓC. — Y bien, ¿hemos estado acertados al mostrar c que el elemento no es cognoscible, y sí lo es, en cambio, la sílaba?

TEET. — Eso parece.

SÓC. — Prosigamos, pues. ¿Vamos a decir, acaso, que la sílaba es ambas letras o todas ellas, si hay más de dos, o diremos, más bien, que se trata de una forma única que se produce en la síntesis de las letras? [112].

---

[112] Platón utiliza, en estos pasajes, un conjunto de expresiones que, en diálogos anteriores, servían para hacer referencia a las Formas. Por ej., *mía idéa* aparece en 203c5-6, e4, 204a1, 205c2; *hén eîdos* (carácter singular) en 203e4 y 204a9; *monoeidês* («simple», cf. *Fedón* 78d5, 80b2, 83e2) en 205d1, y *améristos* («indivisible», cf. *Timeo* 35a1) en 205c2 y d2. Pero, como observa GUTHRIE (*A History...*, V, pág. 116, n. 1, ed. esp., pág. 129, n. 205), todas estas expresiones designan aquí elementos pertenecientes al mundo sensible.

TEET. — A mí, al menos, me parece que es la totalidad de las letras.

SÓC. — Fíjate en este caso, en el que hay dos, la «s» y la «o». Ambas son la primera sílaba de mi nombre. ¿No es verdad que quien conoce esta sílaba, conoce una y otra letra?

d TEET. — Naturalmente.

SÓC. — Luego conoce la «s» y la «o».

TEET. — Sí.

SÓC. — Y bien, ¿puede conocer, entonces, ambas, si desconoce cada una de las dos y no sabe ninguna de ellas?

TEET. — Eso, Sócrates, sería extraño e ilógico.

SÓC. — Sin embargo, si es necesario conocer cada una de las dos para conocer ambas, al que vaya a conocer la sílaba le es necesario conocer antes todas las letras, con lo cual nuestro buen razonamiento escapa y se desvanece.

e TEET. — Sí, y con toda celeridad.

SÓC. — Es que no le hemos prestado la debida atención. Tal vez, efectivamente, debimos sostener que la sílaba es no las letras, sino una forma única que se produce a partir de ellas y posee un carácter singular y propio diferente de las letras.

TEET. — Seguramente. Además es posible que este punto de vista sea más acertado.

SÓC. — Eso hay que examinarlo. No se puede abandonar tan cobardemente una doctrina importante y venerable.

TEET. — No, desde luego.

204a SÓC. — Supongamos, entonces, que es como estamos diciendo ahora: el compuesto surge como un carácter único que se produce a partir de la combinación de cada uno de los elementos, lo mismo en el caso de las letras y en todos los demás.

TEET. — De acuerdo.

Sóc. — En ese caso, no debe tener partes.

Teet. — ¿Por qué?

Sóc. — Porque en algo que tiene partes, es necesario que el todo sea la suma de las partes. ¿O es que afirmas que el todo, engendrado a partir de las partes, posee cierta forma cuya unidad es diferente de la suma de éstas? [113].

Teet. — Sí.

Sóc. — ¿Estás diciendo, entonces, que la suma y el todo son la misma cosa o cosas diferentes? b

Teet. — Yo no lo tengo claro, pero, como me pides que te conteste resueltamente, me arriesgaré a decir que son cosas diferentes.

Sóc. — Tu resolución es correcta, Teeteto. Ahora bien, hay que examinar si lo es igualmente tu respuesta.

Teet. — Sí, efectivamente.

Sóc. — Entonces, de acuerdo con lo que dices ahora, el todo podría ser diferente de la suma. ¿No es así?

Teet. — Sí.

Sóc. — Pero, ¿qué me dices de esto?: ¿es posible que la totalidad sea diferente de la suma? Por ejemplo, cuando decimos «uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis», «dos veces c tres», «tres veces dos», «cuatro más dos» o «tres, más dos, más uno», ¿estamos diciendo lo mismo en todos los casos o algo diferente?

Teet. — Lo mismo.

Sóc. — ¿No es «seis»?

Teet. — Sí.

Sóc. — ¿No decimos «seis» en cada una de estas expresiones para referirnos a la totalidad?

Teet. — Sí.

Sóc. — Y cuando hacemos referencia a todos, ¿no es la suma lo que decimos?

---

[113] Cf. *Parménides* 157c-e.

TEET. — Necesariamente.

SÓC. — ¿No *es seis*?

TEET. — Sí.

d SÓC. — Luego en todos los casos relativos a los números, lo que llamamos suma y totalidad es lo mismo, ¿no es así?

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — Hablemos, pues, de ellos a continuación. ¿Es lo mismo el número de pies que hay en un pletro [114] y el pletro, o no es lo mismo?

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿Y ocurre igual en el caso del estadio? [115].

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿También es lo mismo el número de individuos que hay en un ejército y el ejército? ¿No ocurre de manera semejante en todos los casos por el estilo? El número total, efectivamente, es siempre *la suma del objeto en cuestión.*

TEET. — Sí.

e SÓC. — Pero, ¿es, acaso, el número de cada cosa algo diferente de las partes que la constituyen?

TEET. — No.

SÓC. — Entonces, todo lo que tiene partes, se compone de partes. ¿No es así?

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — Pero hemos acordado que la totalidad de las partes no es otra cosa que la suma, si el número total ha de ser igualmente la suma.

TEET. — Así es.

SÓC. — Luego el todo no se compone de partes, ya que, si tuviera partes, sería la suma.

[114] *Cf.* n. 64.

[115] El estadio es una medida de longitud equivalente a seis pletros, es decir, a seiscientos pies griegos.

TEET. — Eso parece.

SÓC. — Pero, ¿puede una parte ser parte de algo que no sea el todo?

TEET. — Sí, de la suma.

SÓC. — Desde luego, peleas vigorosamente, Teeteto. 205a Pero, ¿no es la suma eso mismo, es decir, la suma, cuando no le falta nada?

TEET. — Necesariamente.

SÓC. — ¿Y no será el todo esto mismo, es decir, aquello a lo que no le falta nada en absoluto? Ahora bien, si le falta algo, ¿no será el todo ni la suma, ya que en los dos casos, si se da esa misma circunstancia, se produce el mismo resultado? ¿Qué opinas tú?

TEET. — En este momento me parece que la suma y el todo no se diferencian en nada.

SÓC. — ¿No decíamos que, si algo tiene partes, el todo y la suma han de ser todas las partes?

TEET. — Efectivamente.

SÓC. — Esto es, precisamente, lo que intentaba decir hace un momento: si el compuesto no es lo mismo que los elementos, es necesario que aquél no posea los ele- b
mentos como partes de sí mismo. Ahora bien, si es lo mismo que éstos, tendrá que ser tan cognoscible como ellos.

TEET. — Así es.

SÓC. — Para que no se diera esta circunstancia, sosteníamos que el compuesto es diferente de los elementos. ¿No es verdad?

TEET. — Sí.

SÓC. — ¿Y bien? Si los elementos no son partes del compuesto, ¿puedes decir cuáles son las partes del mismo, si no lo son sus elementos?

TEET. — De ningún modo, Sócrates, porque, en caso de admitir que tiene partes, cualesquiera que sean, sería

ridículo dejar a un lado los elementos para recurrir a otra cosa?

SÓC. — Entonces, Teeteto, sin lugar a dudas y de acuer-
*c* do con el presente razonamiento, el compuesto sería una forma única e indivisible.

TEET. — Eso parece.

SÓC. — ¿Recuerdas, querido amigo, lo que decíamos hace poco? Creíamos estar acertados al admitir que no hay explicación de los elementos primeros a partir de los cuales se componen las demás cosas, porque cada uno es indivisible en sí y por sí *mismo* y no sería correcto hablar de ellos atribuyéndoles palabras que, como «ser» y «esto», expresan cosas diferentes y ajenas a su naturaleza. Ésta era, por consiguiente, la causa por la que carecían de explicación y eran incognoscibles.

TEET. — Lo recuerdo.

*d* SÓC. — ¿Era, entonces, alguna otra la causa sino su naturaleza simple e indivisible? Pues yo no veo ninguna otra.

TEET. — Desde luego, no parece haber otra.

SÓC. — Ahora bien, si el compuesto no tiene partes y posee un carácter singular, ¿no queda incluido entre aquellas cosas que tienen la misma forma que los elementos?

TEET. — Enteramente de acuerdo.

SÓC. — Por consiguiente, si el compuesto es una pluralidad de elementos y un todo cuyas partes son los elementos, los compuestos han de ser tan cognoscibles y expresables como los elementos, dado que la totalidad de las partes parece ser lo mismo que el todo.

*e* TEET. — Sin duda alguna.

SÓC. — Pero si es uno y carece de partes, el compuesto carecerá de explicación y será incognoscible de la misma

manera que el elemento. La causa que los hace ser de esta naturaleza es, en efecto, la misma.

TEET. — No tengo nada que objetar.

SÓC. — Por consiguiente, no dejemos a nadie decir que el compuesto es cognoscible y expresable, si afirma del elemento lo contrario.

TEET. — Si nos convence este razonamiento, desde luego que no.

SÓC. — ¿Y bien? Si tuvieras en cuenta la experiencia 206a
que has adquirido en el aprendizaje de las letras, ¿no aceptarías mejor que se dijera lo contrario?

TEET. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — Cuando aprendías las letras, no hacías otra cosa que intentar distinguir cada una de ellas en sí y por sí misma, tanto al verlas como al oírlas, para que no te confundiera su colocación en el momento de leerlas o escribirlas. A esto me refería.

TEET. — Sí, tienes mucha razón.

SÓC. — Y haber aprendido perfectamente las lecciones
del citarista, no significa otra cosa que poder seguir cada b
una de las notas y decir a qué cuerda pertenecen. ¿No estaría todo el mundo de acuerdo en que éstos son los elementos de la música?

TEET. — Así es.

SÓC. — En consecuencia, si hay que hacer conjeturas acerca de otras cosas partiendo de los elementos y compuestos, tendremos que decir que el género de los elementos puede ser objeto de un conocimiento mucho más claro y prioritario que el del compuesto en lo que se refiere a alcanzar un perfecto aprendizaje en la materia de que se trate. Es más, si alguien dijera que el compuesto es cognoscible, pero que el elemento es por naturaleza incognos-

cible, tendremos que creer que está bromeando, voluntaria o involuntariamente.

TEET. — Sin duda alguna.

c SÓC. — Además de esta prueba, me parece a mí que podrían descubrirse otras. Pero no nos vamos a olvidar de la cuestión que tenemos pendiente para prestarles atención. Lo que hay que averiguar es qué quiere decir en verdad esta afirmación de que la explicación añadida a una opinión verdadera constituye la forma más perfecta del saber.

TEET. — Efectivamente, eso es lo que hay que examinar.

SÓC. — Veamos, pues. ¿Qué quiere decir el término «explicación» *(lógos)*? A mí me parece que significa una de estas tres cosas.

TEET. — ¿De cuáles?

d SÓC. — La primera es la manifestación del pensamiento por medio del sonido que se articula en verbos y nombres, revelando así la opinión en la corriente vocálica como si fuera en un espejo o en el agua. ¿No te parece a ti que «explicación» es algo por el estilo?

TEET. — Sí. En todo caso, cuando alguien hace esto, decimos que se explica [116].

SÓC. — Sin duda esto es algo que todo el mundo es capaz de hacer. Unos lo harán con más rapidez y otros con más lentitud, pero quien no es mudo o sordo de nacimiento puede indicar cuál es su parecer sobre cualquier
e cosa. De esa manera, todos los que opinan rectamente es evidente que tendrán la opinión acompañada de explicación y nunca podrá darse en forma alguna la opinión recta con independencia del saber.

---

[116] Traducimos aquí *légein* (hablar) por «explicar», para guardar el paralelismo con la traducción de *lógos* por «explicación».

TEET. — Es verdad.

SÓC. — Ciertamente, no debemos acusar tan fácilmente a quien ha dado esta definición del saber, que ahora estamos examinando, como si no hubiera dicho nada. Pues tal vez no era esto lo que quería decir, sino más bien que, si a uno se le pregunta qué es cualquier cosa, debe ser capaz de dar la respuesta a su interlocutor en función de 207a
los elementos que la componen.

TEET. — ¿Qué es lo que quieres decir, Sócrates?

SÓC. — Por ejemplo, también Hesíodo [117] dice que «hay cien piezas en un carro», cuando habla de éste. Yo no sería capaz de enumerarlas, y tú, creo yo, tampoco. Pero si alguien nos preguntara qué es un carro, tendríamos que contentarnos si pudiéramos enumerar las ruedas, el eje, el cuerpo, los aros y el yugo.

TEET. — Desde luego.

SÓC. — Ahora bien, este hombre podría considerarnos gente ridícula, de la misma manera que si nos preguntaran por tu nombre y respondiéramos sílaba a sílaba. Y, efectivamente, lo seríamos, si por opinar rectamente y decir lo b
que decimos, llegáramos a creer que eramos ya gramáticos y que poseíamos y decíamos la explicación gramatical del nombre de Teeteto. Pero él pensaría que no es posible dar una explicación de cualquier cosa desde el punto de vista del saber antes de hacer un recorrido por cada una de las cosas a través de sus elementos y en compañía de la opinión verdadera, que es también lo que se dijo anteriormente.

TEET. — Efectivamente.

SÓC. — Ciertamente, también en el caso del carro podría pensar que tenemos una opinión recta. Pero el que es capaz de describir su naturaleza enumerando el centenar

---

[117] HESÍODO, *Trabajos y Días* 456.

de piezas que posee, en el momento en que añade esto,
c añade una explicación a la opinión verdadera y, en lugar
de tener meras opiniones, adquiere el saber relativo a la
naturaleza del carro, al recorrer el todo elemento por
elemento.

TEET. — ¿Y no te parece bien, Sócrates?

SÓC. — Si te lo parece a ti, amigo mío, y admites
que es una explicación la descripción de cualquier cosa
elemento por elemento, muy bien, pero si te parece que
la descripción que se basa en lo compuesto o en algo aún
d mayor carece de explicación, dímelo para que lo exa-
minemos.

TEET. — Pues sí que lo admito.

SÓC. — ¿Lo admites, acaso, *en la creencia de que uno* sabe cualquier cosa de que se trate, cuando la misma cosa le parece, unas veces, parte del mismo objeto y, otras veces, parte de otro, o cuando opina igualmente que a un mismo objeto se le puede atribuir tanto una cosa como otra diferente?

TEET. — No, por Zeus.

SÓC. — ¿Olvidas, en ese caso, que, al comenzar el aprendizaje de las letras, tú mismo y los demás hacíais eso?

TEET. — ¿Quieres decir que a una misma sílaba, unas
e veces, le atribuíamos una letra y, otras veces, le atribuía-
mos otra diferente y que colocábamos una misma letra tanto
en la sílaba adecuada como en cualquier otra?

SÓC. — Eso es lo que quiero decir.

TEET. — Ciertamente, no me he olvidado de ello, por Zeus, ni creo que hayan alcanzado el saber los que se hallan en tal condición.

SÓC. — Y bien, cuando una persona que está escribiendo «Teeteto» en tales circunstancias, cree que debe escribir y escribe «the», y, al intentar escribir Teodoro, cree

que debe escribir y escribe «te», ¿diremos, acaso, que 208a
conoce la primera sílaba de nuestro nombre? [118].

TEET. — Hace un momento acordamos que quien se halla en tal condición no posee aún el saber.

SÓC. — ¿Y hay algo que le impida estar en las mismas condiciones respecto a la segunda, tercera y cuarta sílabas?

TEET. — No.

SÓC. — ¿Podrá escribir, pues, «Teeteto» con recta opinión, si puede hacer una descripción de la palabra elemento por elemento y la escribe en el orden debido?

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — Pero, ¿no es verdad que no está aún en pose- b
sión del saber, a pesar de opinar correctamente, como decimos?

TEET. — Sí.

SÓC. — Sin embargo, ¿posee una explicación acompañada de recta opinión, pues, al escribir, hizo un recorrido letra por letra, que es precisamente, según acordamos, una explicación?

TEET. — Es verdad.

SÓC. — Por consiguiente, querido amigo, existe una recta opinión acompañada de explicación que no debe aún llamarse saber.

TEET. — Eso parece.

SÓC. — Entonces, cuando pensamos que habíamos dado la más verdadera explicación del saber, nuestra riqueza, al parecer, no fue más que un sueño. ¿O es que no debemos acusarnos aún? Tal vez no sea ésta, en efecto, la c
clase de explicación que hay que emplear en la definición,

---

[118] Teodoro y Teeteto comienzan en griego con la misma sílaba, *the*. Pero, en este caso, la persona en cuestión habría escrito correctamente Teeteto, al comenzar con *the*, e incorrectamente Teodoro al sutituir *th* por *t*.

sino la que queda de las tres, una de las cuales decíamos que ha de considerar como explicación el que define el saber como recta opinión acompañada de explicación.

TEET. — Has hecho bien en recordarlo. En efecto, aún queda una. La primera era una especie de imagen del pensamiento expresada verbalmente, y la segunda, mencionada hace un momento, era el recorrido hacia el todo a través de los elementos. ¿Cuál dices, pues, que es la tercera?

SÓC. — La mayor parte de las personas dirían que consiste en la posibilidad de decir una característica por la que se diferencie el objeto en cuestión de todos los demás.

TEET. — ¿Puedes indicarme algún ejemplo que ilustre esta clase de razón?

d SÓC. — En el caso del sol, si es que te parece bien este ejemplo, tú aceptarías, creo yo, que es suficiente si diéramos como explicación del mismo que es el más brillante de los cuerpos celestes que se mueven alrededor de la tierra [119].

TEET. — Desde luego.

SÓC. — Déjame que te explique por qué lo he dicho. Hace un momento decíamos que si alcanzas la diferencia por la que una cosa se distingue de las demás [120], según afirman algunos, alcanzas su explicación. Ahora bien, si aprehendes algún rasgo común, tu explicación lo será de aquellas cosas a las que se atribuye la comunidad.

---

119 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1040a28-b4.

120 Para TAYLOR (*Plato...*, pág. 347, n. 1), se trata de la primera aparición de la palabra *diaphorá* en el sentido técnico que Aristóteles habría de atribuirle en su teoría de la definición. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1037b30. Sin embargo, CORNFORD (*La teoría platónica...*, pág. 151, n. 19) observa que Platón parece evitar el uso del término, a causa de su significado técnico como *differentia* específica, que le parece irrelevante en este contexto.

TEET. — Ya lo comprendo y me parece que estás acertado al llamar explicación a algo de esa naturaleza. e

SÓC. — Pues bien, el que tenga una recta opinión sobre cualquier cosa y pueda añadirle lo que la distingue de las demás, habrá llegado a poseer el saber en una cuestión de la que anteriormente sólo tenía opinión.

TEET. — Eso es.

SÓC. — Sin embargo, Teeteto, ahora me ocurre exactamente igual que al que contempla una pintura borrosa, es decir, después de acercarme a lo que estábamos diciendo, no entiendo ni lo más mínimo. En cambio, mientras me mantuve a distancia, me parecía que tenía algún sentido.

TEET. — ¿Cómo es eso?

SÓC. — Vamos a ver si soy capaz de explicártelo. Yo 209a
puedo decir que te conozco, si tengo una recta opinión de ti y a ella añado la explicación que te corresponde. Pero si no es así, lo único que puedo hacer es opinar.

TEET. — Sí.

SÓC. — Ahora bien, la explicación no es otra cosa que la expresión de aquello que te diferencia a ti.

TEET. — Así es.

SÓC. — Entonces, cuando me limitaba a opinar, no aprehendía mentalmente ninguna de las características que te diferencian de los demás. ¿No es así?

TEET. — Eso parece.

SÓC. — Por tanto, yo tenía en el pensamiento algo relativo a lo que tienes en común con otras personas y no en mayor medida que ninguna de ellas.

TEET. — Necesariamente. b

SÓC. — ¡Vamos, por Zeus! ¿Cómo podría yo opinar en tales circunstancias acerca de ti más que acerca de cualquier otro? Imagínate que yo estuviera pensando «éste es Teeteto, que es hombre y tiene nariz, boca y ojos», y que

continuara de la misma manera con el resto de tus miembros. ¿Me permitiría este pensamiento pensar en ti más que en Teodoro o más que en el último de los misios, como suele decirse [121]?

TEET. — Claro que no.

SÓC.— Pero si pienso no sólo en el que tiene nariz y
c ojos, sino en el que, además, es chato y tiene ojos prominentes, ¿estaré opinando acerca de ti más que acerca de mí o de cualquier otro que tenga estas características?

TEET. — No.

SÓC. — Yo creo que no opinaré acerca de Teeteto antes de que se me haya quedado grabada esta chatedad de su nariz como un recuerdo que la distinga de la chatedad de las demás narices que he visto, y lo mismo podría decirse del resto de tus rasgos, de manera que, si me encuentro contigo mañana, me haga recordar y opinar rectamente acerca de ti.

TEET. — Tienes mucha razón.

d SÓC. — Por tanto, la recta opinión ha de versar también sobre aquello que distinga a cada cosa.

TEET. — Evidentemente.

SÓC. — ¿En qué consistirá, entonces, eso de añadir una explicación a la recta opinión? Si lo que quieres decir es que hay que añadir a la opinión aquello que distingue a una cosa de las demás, la indicación resulta completamente ridícula.

TEET. — ¿Por qué?

SÓC. — Cuando poseemos recta opinión acerca de algo por lo que una cosa se distingue de las demás, se nos man-

---

[121] Misia era una región situada en la parte norte y occidental de Asia Menor. Los misios constituyen un gentilicio de valor generalmente peyorativo, aunque aquí parecen hacer referencia a un ejemplo proverbial de distancia y lejanía.

da añadir a esto recta opinión de aquello por lo que se distingue de ellas. De esta manera, las vueltas que damos a la escítale [122] o al mortero o a todo eso que suele mencionarse no son nada comparado con lo que esta indicación nos exige. Sería más justo decir que son indicaciones a ciegas, porque el hecho de mandarnos añadir algo que ya poseemos para poder aprender una cosa de la que tenemos opinión es lo que más se parece a andar en tinieblas. *e*

TEET. — Dime, entonces, qué es lo que querías averiguar con tus preguntas.

SÓC. — Mira, hijo mío, si añadir una explicación supone que tenemos que conocer la diferencia, sin incluirla en nuestra opinión, buena cosa sería ésta que pasa por ser la mejor de las explicaciones que hemos dado del saber. Pues conocer de alguna manera es alcanzar el saber [123]. 210*a*
¿No es así?

TEET. — Sí.

---

[122] La escítale era un palo de madera en el que se enrollaba una cinta sobre la que podía escribirse un mensaje, de tal manera que, para poder leerlo, era necesario enrollar de nuevo la cinta en un palo de las mismas dimensiones.

[123] Algunos autores han afirmado que, al contrario de lo que ocurre en otros diálogos de PLATÓN (cf. *República* V 477a, VI 510a, VII 517b), en el *Teeteto* se distinguen dos formas de conocimiento: el conocimiento de objetos o *gnôsis* y el saber de carácter proposicional o *epistêmē*. Si aplicáramos esta distinción a las Formas como entidades simples, tendríamos de ellas *gnôsis*, pero no *epistêmē*, que se daría sólo en caso de existir conocimiento de los principios en virtud de los cuales se constituye un complejo. La *epistêmē*, cuya definición busca el diálogo, no consistiría, por consiguiente, en un conocimiento por familiarización o aprehensión directa. Cf. D. W. HAMLYN, «The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic», *Philos. Quart.* (1955), 289-302, y «Forms and Knowledge in Plato's Theaetetus: A Reply to Mr. Bluck», *Mind* (1957), 547. Sin embargo, si Platón hubiese querido establecer una distinción entre *gnôsis* y *epistêmē*, no habría afirmado, como lo hace en este pasaje, la identidad de ambos términos.

Sóc. — Pues bien, según parece, si a uno se le preguntara qué es el saber, tendría que contestar que es la recta opinión acompañada del saber de la diferencia, ya que, al añadir el término explicación, de acuerdo con aquella definición, es esto lo que estaría diciendo.

Teet. — Así parece.

Sóc. — Si investigamos qué es el saber, es completamente estúpido decir que es la recta opinión acompañada del saber, ya sea de la diferencia o de cualquier otra cosa. Por tanto, Teeteto, resulta que el saber no sería ni percep-
b ción, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera.

Teet. — Parece que no.

Sóc. — Querido amigo, ¿estamos todavía en condiciones de dar a luz y de experimentar los dolores del parto, con relación al saber, o es que hemos ya parido del todo?

Teet. — Sí, por Zeus, yo, al menos, gracias a ti he dicho más de lo que albergaba en mi interior.

Sóc. — ¿No nos dice nuestro arte de partear que todo esto ha resultado ser algo vacío y que no merece nuestro cuidado?

Teet. — Sin duda alguna.

Sóc. — Pues bien, Teeteto, si, después de esto, inten-
c taras concebir y *llegaras a conseguirlo, tus frutos serían* mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Yo nada sé de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de Dios este arte de los partos y lo practicamos,
d ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble

condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza.

Ahora tengo que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí. Pero mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí.

# SOFISTA

# INTRODUCCIÓN

El *Sofista* fue escrito, probablemente, entre 367 y 362 a. C., es decir, entre el segundo y el tercer viaje de Platón a Sicilia. El diálogo, junto con el *Parménides* y el *Teeteto,* que lo precedieron, y el *Político,* que vendrá después, integra una tetralogía relacionada no sólo (cf. *infra,* n. 2 a nuestra traducción) por una cierta continuidad en la ficción —de la cual el *Parménides* quedaría excluido—, sino también por un enfoque que podría denominarse «crítico» respecto de los diálogos anteriores. En el *Parménides,* en el cual Sócrates es aún joven, la teoría de las Formas es sometida a una crítica despiadada, y las tres cuartas partes del diálogo están destinadas a mostrar que el filósofo debe dedicarse a una «gimnasia» de razonamientos. En el *Teeteto,* cuya acción transcurre en el último año de la vida de Sócrates (cf. *infra,* n. 2), se trata en vano de llegar a una definición del conocimiento (cuestión ésta que parecería haber sido agotada ya en el *Fedón* y en la *República*). En el *Sofista* se replantea el problema de la estructura del ámbito de las Formas y se reivindica la «existencia» del no-ser, lo cual implica una nueva concepción también del ser. En el *Político,* finalmente, asistimos a un brillante

ejercicio de metodología y a una nueva definición del papel del legislador en la sociedad.

El *Sofista* es, sin lugar a dudas, el diálogo más enigmático de la tetralogía. Las incógnitas comienzan ya con el título. Platón no suele hacer alusión a los títulos de sus obras; no obstante, en un pasaje del *Político* habla de los análisis llevados a cabo «en el *Sofista*» (284b). El título sería, entonces, platónico. Pero ya desde la Antigüedad se le agregó el subtítulo *Del Ser*. ¿Cuál es, entonces, el tema del diálogo, el sofista o el ser?

Un lector optimista respondería: ambos. Un crítico pesimista diría: ninguno de los dos, pues el tema es el no-ser. Un observador imparcial —si lo hubiera— reconocería que ambas posiciones son correctas: el *Sofista* se ocupa del ser, del no-ser, del sofista y de muchas otras cosas. Por esta razón, no creemos que sea lícito preguntarse por *el* tema del diálogo. Una rápida lectura del resumen que proponemos *infra* (cuyo único objeto es permitir que el lector, *después* de haberse familiarizado con el diálogo, pueda ubicar la discusión en la que desee profundizar) pone de manifiesto que, fiel a su título, la obra comienza con una serie de definiciones del sofista (que abarcan casi un tercio del diálogo), y que luego la conversación deriva hacia otras latitudes: análisis del valor de las imágenes, comunión de las Formas, refutación de Parménides, etc. Hay, evidentemente, un hilo conductor que lleva, incluso con cierto suspense, de un problema al otro, pero el recorrido general es demasiado sinuoso.

Todos los estudiosos consideran que el diálogo tiene, por lo menos, dos partes: la dedicada a las definiciones del sofista, con el uso exclusivo del método de la división, y la referida a la comunión de los géneros y al no-ser, pero, después de señalar la dificultad de compaginar las

etapas dispersas, terminan por elogiar la unidad de la obra. Sin pretender aspirar a la originalidad, debemos admitir que nosotros no encontramos unidad alguna en el *Sofista*. El diálogo registra, quizá, los desarrollos más depurados y definitivos de Platón, aquellos que más han influido en sus sucesores y que han quedado como adquisiciones básicas de la historia de la filosofía, independientes incluso de su propio sistema ontológico, entre ellos, la definición de la esencia por la identidad y la diferencia, o la relación entre negación y falsedad. Pero ello no llega a justificar la presentación de siete definiciones del sofista, una de las cuales, además (la sexta), niega aquello que las otras afirmaron, hasta el punto de que el Extranjero se ve obligado a señalar a Teeteto que el individuo que acaba de describir, aunque parezca un filósofo, es un sofista (230e).

Nuestra observación —debemos aclararlo— denota un problema nuestro, no de Platón. A pesar de la gran cantidad de estudios dedicados al tema, hasta el día de hoy no se ha ofrecido una explicación satisfactoria del objetivo y de la composición de los diálogos platónicos. ¿El libro I de la *República* fue escrito como una obra independiente del resto? ¿Por qué Parménides no sostiene tesis «parmenídeas» en el *Parménides*? ¿A qué se debe el eclipse parcial de Sócrates en algunos diálogos, y total en otros? ¿Suscribe Platón la cosmología presentada en el *Timeo* por un pitagórico? Seguramente un contemporáneo de Platón no se hubiera planteado estas preguntas, pues conocía las respuestas.

Desde nuestra perspectiva, varias incógnitas subsisten en el *Sofista*. ¿Por qué preguntar a un extranjero cómo ven en su patria al sofista, si se supone que la definición ha de tener valor general? ¿Por qué hacer que un eleata refute a Parménides? ¿Por qué hay un personaje, Sócrates

el Joven, que asiste a la escena y que nunca habla? ¿Por qué, delante de Sócrates, el Extranjero trata de «sofista» a quien practica el método... socrático? ¿La víctima del parricidio sería entonces Sócrates y no Parménides? ¿Por qué nunca es citado Meliso, verdadero autor de la tesis monista criticada con tanta vehemencia?

Las definiciones del sofista parecen obedecer pura y simplemente (como en el caso del *Político*) a una ejercitación del método de la división. Es verdad que este método muestra la relación entre géneros y especies, y que cada etapa de la división separa al universo del discurso en dos especies «complementarias», una «diferente» de la otra, y que Platón retomará todos estos elementos en la parte sustancial del diálogo, pero *a)* si la unidad del diálogo residiese en este «adelanto» de nociones en la primera parte de la obra, una sola definición hubiese bastado (la quinta, por ejemplo, que presenta el problema de la falsedad), y *b)* estos mismos aportes los extrae Platón de su revisión de los sistemas anteriores al suyo, que forman parte ya de la sección dedicada al no-ser.

En resumen, hasta que no estemos al tanto de los vericuetos de la vida intelectual dentro de la Academia, toda respuesta sobre la «unidad» del *Sofista* podrá, quizá, consolar al intérprete, pero nada agregará a la riqueza de una obra que es el mejor ejemplo «en vivo» de la *tarea* filosófica, con sus idas y venidas, sus atajos y su obsesionante búsqueda de la verdad.

De lo expuesto se deduce que no comentaremos en esta Introducción los momentos fundamentales del diálogo, pues el resultado sería una serie de cuadros a visualizar uno después de otro, como en una exposición. Hemos decidido, en cambio, explayarnos en las notas, que siguen el ritmo propio del debate. Ellas recogen también las interpretacio-

nes ajenas más destacadas, y son la fuente principal de la bibliografía.

## *Estructura del diálogo*

216a-218b. Presentación por Teodoro del Extranjero de Elea y acuerdo sobre el tema de la discusión: la definición del sofista. El Extranjero propone seguir el método interrogativo que otrora practicara Parménides. Elección de Teeteto como interlocutor.

218b-221c. Conveniencia de ejercitar el método en un modelo pequeño: el pescador de caña. Aplicación —sin definición previa— del método de la división y obtención de la definición del pescador de caña.

221c-232a. Aplicación del mismo método para definir al sofista. Obtención de las primeras seis definiciones:

1) cazador, por salario, de jóvenes adinerados (222a-223b);
2) mercader de los conocimientos del alma (223b-224d);
3) comerciante al por menor de conocimientos (224d);
4) fabricante o productor y comerciante de conocimientos (224e);
5) discutidor profesional (225a-226a);
6) «refutador» y purificador del alma (226a-231c).

Recapitulación de las seis definiciones.

232a-237b. Nueva profundización de la definición a partir de la noción de «contradictor». Relación entre «contradictor» e «imitador»: esbozo de una séptima definición (el sofista, mago e ilusionista). El problema del *status* de la imitación y de la imagen. La imagen implica la existencia del no-ser, lo cual viola los axiomas clásicos establecidos por Parménides.

237b-239c. Cuestionamiento de los axiomas de Parménides. Intentos de demostrar que el no-ser existe, y consiguientes fracasos. Imposibilidad de definir al sofista como fabricante de imágenes.

239c-249d. Nuevo planteamiento del *status* de la imagen. «Coexistencia» de ser y de no-ser en la imagen: refutación de la tesis parmenídea. Rápida revisión de las teorías anteriores sobre el ser: pluralistas y monistas; materialistas e idealistas.

249d-259d. Nueva definición del ser: la comunión de los géneros. Definición de la dialéctica como ciencia del conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas. Definición del no-ser como «lo diferente». «Existencia» del no-ser y nueva refutación de la tesis parmenídea. Aclaración de que el no-ser no es lo contrario del ser.

259d-268d. Relación entre el no-ser y la falsedad en el discurso y en el juicio. El juicio falso dice algo «diferente» de lo que es. Continuación de la séptima definición del sofista: el sofista es un mago que produce ilusiones y fantasías.

## *NOTA SOBRE EL TEXTO*

Hemos utilizado como texto de base el de la edición de J. Burnet, pero en varias ocasiones hemos preferido atenernos a versiones más antiguas y menos influidas por el «filologismo» de fines del siglo pasado (cf. *infra,* nuestra «Bibliografía básica» y, en el presente apartado, la columna de «Lectura adoptada»). No obstante, en los pasajes más controvertidos (p. ej., 216a, 240-241, 242d, 253d, etc.) hemos recurrido directamente a las fuentes manuscritas que se encuentran en bibliotecas de París, Oxford, Cambridge, Viena, Venecia, Florencia, Roma, Cesena, Nápoles y el Vaticano (en las nn. *ad loc.* figuran los manuscritos consultados).

En la lista que figura a continuación enumeramos aquellos pasajes en que la lectura que hemos seguido diverge de la de Burnet.

| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| 216a3 | ἑταῖρον | ἕτερον (Y, corr. T). |
| 216a4 | [ἑταίρων] | ἑταίρων (códs.). |
| 218a4 | Ἀρᾶ | Ἆρα (códs.). |
| 229a5 | Δίκῃ | δίκῃ (CAMPBELL). |
| 234c3 | ᾗ αὖ... [αὖ] | ᾗ οὐ... αὖ (códs.). |
| 237c7 | ⟨τι⟩ | — (códs.). |
| 237e5 | [τι] | τι (códs.). |
| 240b7 | οὐκ ὄντως [οὐκ] ὄν | οὐκ ὄν (T, Y). |
| 240b8-9 | Ξ.: ...ἐρεῖς. | Ξ.: ...ἐρεῖς. Ἀλλ' ἔστι γε μέν. |
| | Θ.: Ἀλλ' ἔστι γε μέν πως. | Θ.: Πῶς; (códs.). |
| 242d4 | παρ' ἡμῖν | παρ' ἡμῶν (códs.). |
| 244d11 | ἑνὸς ὄνομα ὄν | ἑνὸς ἓν ἕν (B, W). |
| 245b4 | ὄν | ὅλον (códs.). |
| 248d7-10 | Ξ.: ...μεταλαμβάνειν. | Ξ.: ...μεταλαμβάνειν. Δῆλον... λέγοιεν. |
| | Θ.: Δῆλον... λέγοιεν. | Θ.: Μανθάνω. |
| | Ξ.: Μανθάνω· Τόδε γε... | Ξ.: Τόδε γε... (SCHLEIERMACHER). |
| 263b11 | ὄντων | ὄντως (códs.). |
| 267d6 | ἀργία | αἰτία (códs.). |

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

La mayor parte del repertorio bibliográfico se encuentra en las notas. Figuran a continuación sólo los trabajos importantes que han sido citados con mayor frecuencia (en estos casos, en las notas se encontrará sólo el apellido del autor y la página citada).

a) *Texto griego:*

*Omnia Platonis opera,* Venetiis, in aed. ALDI et ANDREAE soceri, vol. I, mense septembri, 1513.

*Platonis opera* quae extant omnia, excudebat H. STEPHANUS, vol. I, Ginebra, 1578.

*The Sophistes and Politicus of Plato,* con texto revisado y notas en inglés, por el rev. L. CAMPBELL, Oxford, 1867.

*Platonis Sophista,* recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit O. APELT, Leipzig, 1897.

*Platonis Opera,* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BURNET, vol. I, Oxford, 1905.

b) *Traducciones:*

*Plato, Theaetetus-Sophist,* con traducción inglesa por H. N. FOWLER, Londres-Nueva York, 1921.

*Platon, Oeuvres Complètes,* vol. VIII, 3.ª parte: *Le Sophiste,* texto establecido y traducido por A. DIÈS, París, 1923.

*Platon, Oeuvres Complètes,* nueva traducción y notas por L. ROBIN, vol. II, París, 1950.

*Platone, Il Sofista,* a cargo de V. ARANGIO-RUIZ, Bari, 1951.

*Platon, Der Sophist,* nueva traducción basada en la de O. Apelt ($1922^2$), con Introducción, notas, Bibliografía e Índices por R. WIEHL, Hamburgo, 1967.

*Platon, El Sofista,* trad. A. TOVAR y R. P. BINDA, en *Cuadernos de Humanitas* 49 (Tucumán, 1977), 5-91.

c) *Estudios:*

R. S. BLUCK, *Plato's Sophist,* Manchester, 1975.

F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, 1935. (Hay trad. esp.: *La teoría platónica del conocimiento* [por D. LIGATTO - N. L. CORDERO], Buenos Aires, 1969.)

V. LI CARRILLO, «Las definiciones del *Sofista*», *Episteme* (1959-60), 83-188.

J. M. E. MORAVCSIK, «Being and meaning in the *Sophist*», *Acta Philosophica Fennica* 14 (1962), 23-78.

S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of original and image,* Yale, 1983.

P. SELIGMAN, *Being and not-Being. An Introduction to Plato's Sophist,* La Haya, 1974.

A. ZADRO, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del «Sofista»,* Padua, 1961.

N. L. CORDERO

# EL SOFISTA

TEODORO, SÓCRATES, EL EXTRANJERO DE ELEA, TEETETO

TEODORO [1] — Aquí estamos tal como corresponde, 216a
Sócrates —según habíamos acordado ayer [2]— y traemos

---

[1] Teodoro era un geómetra originario de Cirene (hoy Shahhat, en el Norte de Libia). Nada se sabe de su enseñanza, aparte de las referencias a su doctrina de las «potencias» que menciona PLATÓN en *Teet.* 147d. En H. DIELS-W. KRANZ (*Die Fragmente der Vorsokratiker,* 3 vols., Berlín, 1960-1961[10]), 43, hay testimonios coincidentes de Jámblico, Eudemo, Diógenes y Jenofonte. Tanto en el *Teeteto* como en el *Sofista,* Teodoro tiene la misión de presentar a los nuevos interlocutores: Teeteto, en el primer caso, y el Extranjero de Elea, en el segundo. Al comienzo del *Político,* Sócrates le agradece calurosamente que le haya permitido conocer a estos dos personajes (*Pol.* 257a).

[2] La acción dramática del *Sofista* está situada entre la del *Teeteto* y la del *Político.* Con «ayer» se hace alusión a la cita concertada al final del *Teeteto,* cuando Sócrates —según el relato de Euclides de Mégara, que es el narrador del encuentro— se despide de Teeteto y de Teodoro para dirigirse al tribunal, donde deberá defenderse de la acusación presentada por Meleto. No hay referencias concretas al lugar en que se desarrolla la acción del *Sofista,* pero, en el *Teeteto,* cuando Sócrates advierte por primera vez al personaje que da título al diálogo, éste viene hacia él desde un estadio (*Teet.* 144c); probablemente, entonces, la conversación se llevara a cabo en una palestra. Según A. E. TAYLOR (*Plato. The Man and his Work,* Londres, 1926, pág. 374), la acción tiene lugar en la primavera de 399.

además a este extranjero [3], que es originario de Elea [4], aunque diferente [5] de los compañeros [6] de Parménides

[3] Traducimos *xénos* por «extranjero», pero debe aclararse que tanto «huésped» como «visitante» hubiesen sido versiones, quizá, más adecuadas (cf. *infra* la cita de Homero, y la correspondiente n. 8). R. S. Bluck (*passim*) y W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy,* vol. V, Cambridge, 1978, pág. 122, n. 3, ed. esp. cit., pág. 135, n. 225), entre otros autores de lengua inglesa, son partidarios de *visitor.*

[4] Elea era una colonia fundada por los focenses *ca.* 540 a. C. (cf. J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité,* París, 1957[2], pág. 268; y T. J. Dunbabin, *The Western Greeks,* Oxford, 1948, pág. 504, lleva la fecha hasta 535) para reemplazar un antiguo enclave griego (cf. J. P. Morel, «Sondages sur l'Acropole de Vélia. [Contribution à l'étude des premiers temps de la cité.]», *Par. Pass.* 25 ]1970], 134) situado al Norte del promontorio de Palinuro, en Lucania. Allí nacieron Parménides y Zenón, en una fecha difícil de precisar (en el caso de Parménides, casi simultáneamente con la fundación de la colonia, según la cronología de Apolodoro, adoptada por Diógenes Laercio, IX 23; *ca.* 515, según la cronología que podría deducirse de los testimonios de Platón en *Teet.* 183e y *Parm.* 127b [cf. *infra,* n. 12]; y en el caso de Zenón, entre 508 y 490, según las mismas fuentes). Elea fue conocida por los latinos como Velia (nombre éste de etimología incierta, derivado probablemente de una raíz no griega), y como Castellamare della Bruca en la Edad Media, y sus ruinas se encuentran, en la actualidad, a 5 km. al Norte de Ascea.

[5] Varios manuscritos (entre ellos, Y, *Vat. gr.* 1030, un corrector de T, etc.) proponen *héteron* (diferente, distinto), en lugar de *hetaîron* (compañero), que también tiene una sólida tradición. *héteron,* que había sido ya preferido por M. Ficino en su traducción latina (1483), es lección también de la *editio princeps* de Platón (1513), así como de la edición clásica de Stephanus (Ginebra, 1578). La mayor parte de los editores modernos, en cambio, han elegido *hetaîron,* según una propuesta de J. F. Fischer (1771), inspirada, a su vez, en la traducción latina de Cornarius (1561). La confusión entre *héteron* y *hetaîron,* que es fácilmente explicable desde el punto de vista paleográfico (ambos términos se pronuncian igual, y la técnica del autodictado era frecuente entre los copistas), ha de haberse producido en época muy temprana, pero es muy probable que el texto original fuese *héteron.* En efecto, una de las incógnitas

y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo[7].

SÓCRATES. — Si es así, Teodoro, en vez de un extranjero, ¿no traerás un dios, según decía Homero? Pues éste sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los

---

del *Sofista* es el papel que juega el Extranjero *de Elea.* ¿Por qué un eleata refuta al eleatismo, al punto de cometer un parricidio? Platón —a nuestro juicio— adelantaba la solución: porque el Extranjero, aunque es originario de Elea (su posible «eleatismo» es otra cuestión —cf. *infra,* n. 165—), es «diferente» de los compañeros de Parménides y de Zenón. La adopción de *héteron* permite solucionar también dos cuestiones que quedan sin resolver —y por eso suelen ser soslayadas— en todas las versiones que aceptan *hetaîron:* a) en primer lugar, no exige el rechazo de un segundo *hetairôn,* en genitivo plural (cf. n. sig.), transmitido por *todos* los manuscritos y eliminado por FISCHER por «redundante». En efecto, si se acepta el primer *hetaîron,* la expresión «compañero de los compañeros» es redundante (*contra,* cf. V. LI CARRILLO, pág. 90, n. 17, quien encuentra aquí un «superlativo poético»). Según nuestra versión, en cambio, la expresión no tiene nada de redundante: «diferente de los compañeros». b) Y, en segundo lugar, permite explicar la frase fuertemente adversativa con que culmina la intervención de Teodoro: «este hombre, *no obstante* (*dè*), es todo un filósofo». Si el Extranjero fuera un «compañero» de Parménides y de Zenón, la frase sería inoportuna; si, en cambio, es «diferente» de ellos, la observación es pertinente. Es curioso que S. ROSEN, quien afirma que «estamos autorizados a reconocer que Platón introduce varios de los términos técnicos del Extranjero en las primeras observaciones de Sócrates» (pág. 65), no haya reparado en la necesidad de conservar *héteron,* que será el término clave del diálogo (cf. 256d s.).

[6] Conservamos el genitivo plural *hetairôn,* que suele considerarse una interpolación. Cf. n. precedente.

[7] Según BLUCK (pág. 31), esta aclaración sugiere que cuanto dirá el Extranjero —que, según él, es un eleata «lúcido» o «reformado» (página 32)— debe ser considerado con seriedad. Según A. DIÈS, se trata de convencer al auditorio de que el Extranjero no es un mero discutidor, representante de «la gauche zénonienne» (pág. 268). Acerca de la asimilación de Zenón a la erística y a la dialéctica, cf. nuestra interpretación en *Los filósofos presocráticos* (B.C.G. 24), Madrid, 1979, vol. II, págs. 17-63.

b acompañan los dioses, pero es primordialmente el dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas [8]. Quizá también tú estás acompañado por uno de estos seres superiores, que, como un dios refutador, nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos.

TEOD. — No es ésta la índole del extranjero, Sócrates, sino que es más mesurado que los expertos en discusiones. Mi opinión es que este hombre no es en absoluto un dios,
c si bien es un ser divino, pues éste es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos.

SÓC. — Y está bien, amigo mío. Pero esta especie no es más fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto

---

[8] Según W. J. VERDENIUS, para respetar la cita homérica, la frase tendría que tener sentido pasivo: «los hombres que reciben el respeto de la justicia» («Ad *Soph.* 216a-b», *Mnemosyne* 8 [1955]). Es difícil pronunciarse al respecto, pues, de todos modos, la cita de Homero no es textual. Platón parece aludir a *Od.* XVII 484-487 (parte de uno de estos versos es citado literalmente en la siguiente intervención de Sócrates —cf. n. sig.): «¿Y si (el vagabundo) fuese acaso uno de los dioses del cielo? Los dioses suelen tomar el aspecto de extranjeros y, con las apariencias más diversas, merodean por las ciudades para inspeccionar la desmesura y la equidad humanas.» En un pasaje precedente, Homero había hecho referencia a Zeus, «vengador de los suplicantes y de los huéspedes, hospitalario él mismo, y acompañante de huéspedes y de la gente venerable» (*Od.* IX 270-1). Un eco de este pasaje reaparecerá en *Leyes* 730a, donde Zeus Xenios es considerado, como en Homero, protector de los suplicantes y de los huéspedes extranjeros. El respeto por el huésped no admite restricciones, y si Menelao está seguro de que Zeus destruirá Troya es —como señala LI CARRILLO, pág. 94— «porque Paris ha violado las leyes de la hospitalidad». Nos parece, en cambio, exagerada la hipótesis de P. FRIEDLAENDER, según la cual la súbita devoción por Zeus que evidencia Sócrates se debe a que, históricamente, está próximo a ser condenado a muerte (*Plato*, vol. III: *The Dialogues, Second and Third Periods*, trad. ingl. H. MEYERHOFF, Princeton, 1970[3], pág. 245).

de «merodear por las ciudades» [9] en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente —y no d aparentemente— filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos. Por esta razón, y si ello le agrada, me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos. 217a

TEOD. — ¿A quiénes?

SÓC. — Al sofista, al político y al filósofo [10].

TEOD. — ¿Qué pretendes preguntar, en especial, y cuál es tu problema acerca de ellos?

SÓC. — El siguiente. ¿Conciben que todos ellos son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?

TEOD. — Sé que él no tendrá inconveniente en explicarlo. ¿O qué diremos, Extranjero?

EXTRANJERO [11] — Así es, Teodoro, no tengo ningún b

9 Si bien esta frase es una cita textual de *Od.* XVII 486, en el texto homérico el sujeto son «los dioses». ¿Asimila aquí Platón los «amantes de la sabiduría» a divinidades?

10 El planteamiento de esta trilogía, y el hecho de que Platón haya escrito dos diálogos titulados *Sofista* y *Político,* suscitó desde siempre la cuestión: ¿qué ocurrió con el *Filósofo*? Cf., al respecto, la Introducción al *Político.*

11 Según P. SELIGMAN, «la elección de esta figura parece reflejar el reconocimiento por parte de Platón de su deuda respecto del pensamiento eleata» (pág. 11), pues, para este autor, Platón nunca dejó de ofrecer un «carácter parmenidoide» (*parmenidoid character*) (pág. 10). En esta misma dirección ya había sostenido F. M. CORNFORD que la defensa de la teoría de las Formas por parte del Extranjero, «que en nada se diferencia del Sócrates platónico», demuestra que Platón se considera un auténtico heredero de Parménides (pág. 170). Es inadmisible, en cambio, la

inconveniente, y no es difícil decir que conciben que son tres. No obstante, distinguir con claridad qué es cada uno, no es una tarea fácil ni pequeña.

TEOD. — Ocurre, Sócrates, que el tema que has abordado se relaciona casualmente con los que discutíamos antes de llegar aquí, y la observación que él acaba de hacerte nos la hizo antes a nosotros, puesto que afirma haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado.

c Sóc. — Entonces, Extranjero, no te resistas al primer favor que te pedimos, y responde a lo siguiente: para demostrar lo que deseas, ¿es más grato para ti explayarte en un largo discurso, o prefieres avanzar mediante preguntas, como solía hacer Parménides al desarrollar sus excelentes razonamientos, hace ya mucho tiempo, cuando yo era joven y él era ya una persona de edad avanzada? [12].

---

conclusión según la cual el Extranjero «es una figura representativa de Parménides» (*ibidem*). Platón nunca vacila en utilizar nombres propios reales. Si el Extranjero permanece anónimo, sería ilusorio —y gratuito— querer identificarlo. Como dice ROSEN, la cuestión no es «¿quién es el Extranjero?», sino «*¿qué* es el Extranjero?» (pág. 62).

[12] ¿Se refiere este pasaje al mismo hecho narrado en *Teet.* 183e y *Parm.* 127b? Según estos testimonios, cuando Sócrates era aún joven (*sphódra néos, Parm.* 127c5; *pány néos, Teet.* 183e7; *néos, Soph.* 217c6), Parménides, que era muy anciano (*mála presbýtou, Soph.* 217c6-7, *Parm.* 127b2; *pány presbýtēs, Teet.* 183e7), visitó Atenas junto con Zenón de Elea. En esa ocasión, Zenón habría expuesto las ideas básicas de su libro ante un numeroso auditorio (*Parm.* 127c2), y luego Parménides se habría entregado a brillantes «ejercicios» (*gymnasía,* 135d) dialécticos. Los datos contenidos en estas escasas líneas son importantes, pero difíciles de confirmar. En efecto, Platón es el único testigo de la presencia en Atenas de Zenón y de Parménides (la cual, además, permite ofrecer una cronología parmenídea que difiere, en unos veinticinco años, de la propuesta por Apolodoro —cf. *supra,* n. 4—), y, fundamentalmente, de un Parménides «conferenciante» (cf. *infra,* n. 110), que finaliza su exposición con la admisión de la existencia simultánea del ser y del no-ser (*Parm.* 166c), extraña tesis que no concuerda en absoluto con las afirmaciones de su poema.

EXTR. — Cuando el interlocutor es agradable y no *d*
incomoda, Sócrates, es más fácil conversar con otro; si no es así, es mejor hablar uno mismo.

SÓC. — Y bien, tienes entonces la posibilidad de elegir entre los presentes a quien tú desees, pues todos te responderán con docilidad; pero, si tú me lo permites, te aconsejo elegir a uno de los jóvenes, a Teeteto [13], por ejemplo, o a algún otro que te venga a la mente.

EXTR. — Lo cierto es que estoy un tanto avergonzado, Sócrates, pues en este primer encuentro con vosotros, en vez de avanzar poco a poco, palabra por palabra, tendré que desarrollar una profusa argumentación, ya sea con- *e*
migo mismo, ya sea hacia otro, como si pronunciara una conferencia. La cuestión que ahora abordamos no es, en realidad, tan fácil de responder como podría esperarse, sino que requiere un discurso prolongado. No obstante, no complacerte ni a ti ni a los demás, máxime después de haberte expresado tal como lo hiciste, me parecería tosco e indigno de un huésped. Acepto, entonces, sin reserva alguna a Teeteto como interlocutor, no sólo en razón de haber 218*a*
hablado ya con él en otras ocasiones, sino también porque tú ahora me lo recomiendas.

---

[13] Teeteto, originario de Atenas, era un destacado geómetra que parece haber sentado las bases de la estereometría. Platón elogia la figura de Teeteto no sólo en el diálogo que lleva su nombre, sino también en el *Sofista,* y el pasaje de la *República* consagrado a la geometría de los cuerpos sólidos (527d sq.) parece aludir a sus investigaciones. Según M. ANDIC-M. BROWN («False statements in the *Sophist* and Theaetetus mathematics», *Phoenix* 27 [1973], 31), Teeteto habría sido el autor de nueve de los diez teoremas del libro X de los *Elementos* de EUCLIDES. Más recientemente, en cambio, G. J. KAYAS niega prácticamente la influencia de Teeteto sobre la teoría euclídea de los inconmensurables (libro X), cuyo inspirador sería, más bien, un peripatético (muy probablemente, Eudemo) (*Euclide, Les Éléments,* ed. du CNRS, París, 1978, vol. II, pág. XVI).

TEOD. — ¿Acaso [14] así, Extranjero, tal como dijo Sócrates, nos complacerás a todos?

EXTR. — Es probable que sobre este asunto nada quede por decir, Teeteto; de ahora en adelante, según parece, la argumentación recaerá sobre ti. Si llegaras a quedar agotado por el peso de la tarea, no me acuses de ello a mí, sino a éstos, tus compañeros.

b TEETETO — Creo que por el momento no abandonaré, pero si llegase a ocurrir algo por el estilo, podremos recurrir a este otro Sócrates, que es el homónimo de Sócrates [15]; tiene mi misma edad y se ejercita conmigo, por lo cual está acostumbrado a compartir muchas de mis penurias.

EXTR. — Bien dicho. Eso lo resolverás en privado a medida que avance el razonamiento. Pero primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista [16], con el objeto de buscar y de

---

[14] En lugar del «acaso» (*ára*) transmitido por todos los manuscritos y adoptado por algunos editores (entre ellos, CAMPBELL y FOWLER), la mayor parte de los estudiosos siguen la conjetura de BADHAM: «actúa», «obra» (*drâ*). Esta conjetura es completamente innecesaria, pues el contexto no excluye una pregunta por parte de Teeteto, y, en cambio, un imperativo sería un tanto fuerte.

[15] En el diálogo que lleva su nombre, Teeteto habia hecho alusión a sus conversaciones con Sócrates el Joven sobre geometría (147d). Nada se sabe sobre este personaje, que será el interlocutor del Extranjero en el *Político,* y que reaparecerá en la *Carta XI,* en la que Platón informa a Laodamante que «Sócrates» no podrá viajar porque está enfermo. L. BRISSON, quien recuerda que ARISTÓTELES polemiza contra este personaje en *Met.* 1036b24, dice que la afección de Sócrates el Joven por las matemáticas y por la política justifican que Platón quiera ponerlo en contacto con Laodamante (*Platon, Lettres,* trad. y nn., París, 1987, pág. 265).

[16] Según W. R. ALBURY («Hunting the sophist», *Apeiron* 5 [1971], 2), se comienza con el sofista para «purificar» la noción, pues el filósofo y el político, que se asemejan, deben desprenderse del lastre de la sofística.

demostrar, mediante una definición, qué es [17]. Pues, por c el momento, sólo su nombre tenemos en común tú y yo. El hecho que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo. Respecto de todo, siempre es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo gracias a las definiciones, en vez de atenerse al nombre solo [18], sin su definición [19]. Qué es la raza que ahora nos proponemos investigar, la del sofista, no es más fácil de captar que las otras. No obstante, todos saben desde muy antiguo que los grandes problemas, aquellos que cuesta mucho esfuerzo resolver adecuadamente, deben abordarse en ejemplos pequeños y fáciles antes de encararse con los d casos importantes [20]. Por eso, Teeteto, te propongo ahora

[17] Encontramos aquí la formulación clásica de la investigación socrático-platónica, cuya respuesta es la definición de la esencia (*ousía*): *tí (pót') ésti?* Acerca del origen socrático de esta fórmula, cf. ARIST., *Met.* 1078b23 s., y 1086b2 s.

[18] Acerca de la equivalencia entre «objeto» (*prâgma*) y «hecho» (*érgon*), y su contraposición a «nombre» (*ónoma*), cf. LI CARRILLO, página 109, n. 97.

[19] En este pasaje, el término *lógos* significa inequívocamente «definición». La definición es el recurso que permite superar el plano individual (en el cual estamos condenados a atenernos sólo a nombres o a objetos) para acceder a la naturaleza general. Según CORNFORD, este «nuevo sentido del *lógos*» consiste en una definición de la especie llevada a cabo gracias al hallazgo del género que la incluye, y de su diferencia específica (pág. 170). P. KUCHARSKI (*Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* París, 1949, pág. 164) concuerda con esta observación de Cornford, y agrega que el *lógos* se confunde con el método mismo que nos permite llegar a dicho conocimiento. Esta duplicidad del término *lógos* nos ha llevado a traducirlo, en varias ocasiones, por «razonamiento» y, en el contexto final, por «discurso».

[20] Es curioso observar que, en la *República,* PLATÓN propone exactamente lo contrario: para quienes conocen las letras grandes, es más fácil aprender las pequeñas; por ello, la justicia deberá investigarse, primero, en el grupo social y, luego, en el interior del alma individual (368d-e).

lo siguiente: como ambos pensamos que la especie del sofista es difícil y dura de capturar [21], practiquemos en un objeto más fácil el camino [22] que nos llevará a ella, a no ser que tú propongas una vía de acceso más directa.

---

[21] Platón se vale continuamente de la imagen de la caza. W. R. ALBURY propone, en cambio, una imagen militar: los «generales» Teeteto y el Extranjero asedian la acrópolis de «Sofistópolis» («Hunting...» [*op. cit.* en n. 16], pág. 5).

[22] Platón utiliza el término *méthodos*, pero creemos que «camino» (que está, en cuanto *hodós*, en el vocablo griego) es más adecuado para ilustrar los itinerarios —y los atajos— que emprenderá la búsqueda mediante las divisiones. Además, a menudo se ha negado que la división sea un método en sentido riguroso (si bien Platón utiliza inequívocamente el término *méthodos* en 235c, referido esta vez a la técnica de «capturar» a la presa —cf. *infra*, n. 98—). Obsérvese, no obstante, que, como señala CORNFORD, Platón no ofrece previamente ni una explicación ni las reglas de su «método» (pág. 170). Entre la inmensa bibliografía dedicada a este procedimiento, merecen señalarse, en los últimos veinte años, los siguientes artículos: J. A. PHILIP, «Platonic *diaíresis*», *T.A.P.A.* 97 (1966), 335-358; J. R. TREVASKIS, «Division and its relation to dialectic and ontology in Plato», *Phronesis* 12 (1967), 118-129; J. L. ACKRILL, «In defence of Platonic division», en *Ryle*, ed. O. P. WOOD - G. PITCHER, Nueva York, 1970-1971, págs. 373-392; J. M. E. MORAVCSIK, «Plato's method of division», en *Patterns in Plato's thought*, ed. J. M. E. MORAVCSIK, Dordrecht-Boston, 1973, págs. 153-158; ID., «The anatomy of Plato's divisions», en *Exegesis and argument*, ed. E. N. LEE - A. P. D. MOURELATOS - R. M. RORTY, Assen, 1973, págs. 342-348; S. M. COHEN, «Plato's method of division», en MORAVCSIK (ED.), *Patterns...*, páginas 181-191. Las opiniones contenidas en estos trabajos son a menudo divergentes, pero, como un resumen general del procedimiento, creemos que esta frase de MORAVCSIK describe con claridad sus méritos y sus defectos: «El método de la división explica la ontología de las especies (*kinds*) naturales» («The anatomy...», pág. 345). Ello supone las dificultades que presenta el procedimiento cuando se aplica a conceptos como «el sofista», que no son directamente especies naturales, pero en cuya constitución intervienen componentes que aseguran el éxito del método hasta cierto nivel. En este sentido, puede decirse que la misión que TREVASKIS le asigna, ha sido alcanzada en el *Sofista*: «describir mediante un proceso de

TEET. — No tengo ninguna que proponer.

EXTR. — ¿Quieres entonces que, ocupándonos de un objeto simple, intentemos ponerlo como modelo [23] de algo más grande?

TEET. — Sí. e

EXTR. — ¿Qué podríamos proponer como fácil de conocer y pequeño, pero cuya definición no sea inferior a la de lo más grande? La persona que pesca con una caña [24], por ejemplo, ¿no es algo conocido por todos y no digno de mayor interés?

TEET. — Así es.

EXTR. — Creo, no obstante, que el camino y la definición que a ella conduzcan serán beneficiosos para lo que deseamos. 219a

TEET. — Estaría bien.

EXTR. — Bien. Comencemos por él, y de este modo [25]. Dime: ¿sostendremos que él posee una técnica o que, si carece de ella, tiene alguna otra capacidad?

TEET. — No carece de técnica, sin duda.

EXTR. — Pero, en realidad, hay dos Formas [26] que incluyen a la totalidad de las técnicas.

---

eliminación», «elucidar los diferentes significados de los términos ambiguos» (*op. cit.*, pág. 128).

[23] En este caso *parádeigma* significa «ejemplo», «modelo», «parámetro», y no tiene el valor de arquetipo que adquiere cuando hace alusión a las Formas.

[24] El modelo no está tomado al azar: tanto el pescador como el sofista son cazadores.

[25] Para toda esta parte del *Sofista*, dedicada a las divisiones, así como para un análisis exhaustivo del procedimiento en sí, cf. el excelente trabajo de LI CARRILLO, págs. 107-184.

[26] El término utilizado es *eîdos*, pero en todo el proceso de la división Platón usa también, indistintamente y con el mismo significado, tanto *génos* como *idéa*. En nuestra traducción, entonces, tanto Forma como Idea y Género deben considerarse sinónimos.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — La agricultura y todo lo que tiene que ver con el cuidado de los cuerpos mortales, así como lo que se refiere a las cosas compuestas y fabricadas —que denomi-
b namos manufacturas—, y, finalmente, también la imitación: justificadamente, todo esto podría quedar abarcado por un solo nombre [27].

TEET. — ¿Cómo? ¿Cuál?

EXTR. — Cuando alguien lleva a ser todo aquello que antes no era, es denominado «productor», y lo que ha sido llevado a ser es llamado «producto».

TEET. — Correctamente.

EXTR. — Y todas las técnicas que hemos enumerado poseían la capacidad de hacer eso.

TEET. — La poseían, en efecto.

EXTR. — Para reunirlas a todas en un solo nombre, las llamaremos técnica productiva.

c TEET. — Sea.

---

[27] El punto de partida del procedimiento consiste en incluir la especie que se quiere definir en un género superior. Para determinar este género se lleva a cabo una «reunión», que consiste en «llevar a una forma única aquello que está completamente disperso» (*Fedro* 265d). Acerca de esta «reunión» (*synagōgé*), cf. CORNFORD, págs. 184-187. Como varios autores han observado (p. ej., BLUCK, pág. 36), tanto la reunión como la división «presuponen un conocimiento previo tanto de la naturaleza del objeto como de la del género que se elige». Este recurso, en consecuencia, no sería un método de conocimiento, sino un procedimiento de sistematización o de jerarquización de elementos ya conocidos, con el objeto de utilizarlos con la menor ambigüedad posible (cf. *supra,* n. 22). Hoy diríamos que Platón trata de aclarar los términos del discurso. Según KUCHARSKI, la intuición, e incluso la invención, tienen un lugar preponderante en esta primera etapa, que consiste en «discernir el rasgo general del objeto que se estudia» (*Les chemins du savoir...* [*op. cit.* en n. 19], pág. 183).

Extr. — Después de esta Forma está aquella que concierne a todo lo que se aprende y al conocimiento de lo que es propio de los negocios, de la lucha y de la caza; ella no fabrica, en efecto, ninguna de estas cosas, sino que apresa —o impide que sea apresado—, mediante razonamientos o acciones, todo lo que existe y ya está realizado, razón por la cual sería lo más adecuado abarcar a todas estas partes con el nombre de técnica adquisitiva.

Teet. — Sí, así convendría.

Extr. — Si todas las técnicas son adquisitivas o pro- d
ductivas, ¿en cuál colocaremos al pescador de caña, Teeteto?

Teet. — Es evidente que en alguna sección de la adquisitiva.

Extr. — Pero la adquisitiva, ¿no tiene acaso dos Formas? Hay, por un lado, el intercambio mutuo voluntario mediante regalos, pagos y mercancías; pero lo restante, que se refiere a todo lo apresado por acciones o por razonamientos, ¿no sería propio de la técnica de la captura?

Teet. — Según lo dicho, parece que sí.

Extr. — Y bien. La técnica de la captura, ¿no debe, a su vez, cortarse en dos?

Teet. — ¿De qué manera?

Extr. — Colocando, por un lado, cuanto se hace abier- e
tamente: es la lucha. Y, por el otro, todo lo que se hace a escondidas: es la caza.

Teet. — Sí.

Extr. — No sería ilógico dividir, a su vez, en dos a la técnica de la caza.

Teet. — Di de qué manera.

Extr. — Distingamos, por un lado, la especie inanimada, y, por el otro, la animada.

Teet. — ¿Por qué no, puesto que ambas existen?

220a EXTR. — ¿Cómo podrían no existir? Es preciso que prescindamos de la que se ocupa de lo inanimado, pues no tiene nombre, salvo algunas técnicas propias del oficio del buzo y otras cosas por el estilo, de escasa importancia. El resto, en cambio, que comprende la caza de los seres vivos y animados, se llama técnica de la caza de seres vivos.

TEET. — Sea.

EXTR. — Pero ¿no tendríamos acaso derecho a decir que la caza de seres vivos tiene una Forma doble: por un lado, la caza terrestre, que abarca las especies terrestres, y que se divide en muchas Formas y nombres, y, por otro lado, toda caza flotante, que se refiere al ser vivo que nada [28]?

TEET. — Absolutamente.

b EXTR. — Y en lo que nada, ¿no distinguimos la raza volátil y la raza acuática?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Se podría decir que toda captura de la especie volátil es para nosotros algo así como la caza de aves.

TEET. — Eso se dice.

EXTR. — Y la de casi todo lo acuático se llama pesca.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No podríamos considerar este último tipo de caza según dos grandes partes?

---

[28] Aunque el término *neustikós* significa corrientemente «nadador», en este pasaje hace referencia al hecho de desplazarse en un medio tenue o fluido, que alude tanto al agua como al aire. En la frase siguiente, las aves formarán parte de estos «nadadores». *Contra,* cf. ROSEN, para quien «esta división deja de lado los animales voladores», que son asimilados a los terrestres o a los peces (pues algunos saben nadar), lo cual «causa cierta imperfección en la simetría de la *diaíresis*» (págs. 97-98). Como observa LI CARRILLO (pág. 122, n. 124), ARISTÓTELES (*Part. An.* 642b10) paracе referirse a este pasaje del *Sofista* cuando se queja de la imprecisión de la división respecto del género que corresponde a las aves.

Teet. — ¿Según cuáles?

Extr. — Según sea que la caza se haga mediante un cerco o por un golpe violento.

Teet. — ¿Qué dices? ¿Cómo distingues una de otra?

Extr. — Por un lado, podemos llamar cerco a todo c
cuanto encierra algo, para contenerlo, rodeándolo.

Teet. — Absolutamente.

Extr. — ¿Cómo deberán llamarse, sino cercos, las jaulas, las redes, los lazos, las nasas y otras cosas por el estilo?

Teet. — No de otro modo.

Extr. — A esta parte de la captura la llamaremos entonces caza con cerco, o algo por el estilo.

Teet. — Sí.

Extr. — Pero la que se hace por golpe violento, ya sea mediante anzuelos o tridentes, es diferente de aquélla. Valiéndose de un solo nombre, podría denominársela caza d
contundente. ¿Habría un nombre mejor, Teeteto?

Teet. — Despreocupémonos del nombre; ése nos basta.

Extr. — Cuando esta caza contundente se lleva a cabo de noche, a la luz de un fuego, recibe el nombre de «caza a la encandilada» por parte de quienes la practican.

Teet. — Absolutamente.

Extr. — La que se hace de día, en cambio, se llama toda ella caza con anzuelos, pues también los tridentes tienen como anzuelos en sus puntas.

Teet. — Así se dice. e

Extr. — Pero esta caza contundente con anzuelos, cuando se hace desde arriba hacia abajo, se lleva a cabo gracias a un tridente, y por ello me parece que podría llamarse «caza con tridente».

Teet. — Hay quienes así la llaman.

Extr. — Y todo lo que resta es, por así decir, una forma única.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — La que tiene que ver con el golpe contrario a aquélla y que se lleva a cabo con anzuelo, y que no se aplica en cualquier lugar del cuerpo del pez, como el tri-
221a dente, sino en la cabeza o en la boca de la presa, según corresponda, y que levanta de abajo hacia arriba con la ayuda de varas y de cañas. ¿Qué nombre diremos que le corresponde, Teeteto?

TEET. — Me parece que se ha logrado lo que hace poco proponíamos que era necesario buscar.

EXTR. — Ahora, entonces, tú y yo, respecto del pescador de caña, estamos de acuerdo no sólo en el nombre,
b sino que también hemos captado con precisión la definición del hecho mismo. De la totalidad de la técnica, una mitad era adquisitiva; de la adquisitiva, la mitad era la captura; de la captura, la caza; de la caza, la caza de seres vivos; de la caza de seres vivos, la caza flotante; de la caza flotante, toda la división inferior correspondía a la pesca; de la pesca, la caza contundente; de la caza contundente, la caza con anzuelos; de ésta, la que captura levan-
c tando de abajo hacia arriba y ha copiado su nombre de esta misma acción, es la técnica que estamos buscando y que recibe por nombre «pesca con caña» [29].

TEET. — Esto ha quedado completamente demostrado.

EXTR. — Y bien, según este modelo, intentemos hallar qué es el sofista.

TEET. — Perfectamente.

---

[29] La expresión «pesca con caña» corresponde a *aspalieutiké*. Platón hace derivar este término de *anaspáō* «levantar», «tirar hacia arriba», lo cual —como observa justamente A. ZADRO (pág. 80)— nos recuerda las extravagantes etimologías del *Crátilo*. En realidad, y como figura en el léxico de HESIQUIO, la palabra deriva de *áspalos*, término utilizado entre los atamanes (habitantes de una región de Epiro) para designar al pez.

EXTR. — Lo primero que buscamos acerca de aquél fue saber si el pescador de caña era un profano o si poseía cierta técnica.

TEET. — Sí. d

EXTR. — Y ahora a éste, Teeteto, ¿lo consideraremos como un profano o, por entero, como un auténtico «sofista»?[30].

TEET. — De ningún modo como un profano. Entiendo qué quieres decir: teniendo ese nombre, debe ser conocedor de todo.

EXTR. — Ha de sostenerse, entonces, según parece, que posee cierta técnica.

TEET. — ¿Y cuál es ésta?

EXTR. — Pero, ¡por los dioses! ¿ignoraremos, acaso, que los dos hombres están emparentados?[31].

TEET. — ¿Quiénes?

EXTR. — El pescador de caña y el sofista.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Ambos se me ponen de manifiesto como cazadores.

TEET. — ¿Qué tipo de caza lleva a cabo el segundo? e Del otro, ya hemos hablado.

EXTR. — Hace poco, creo yo, dividimos en dos la totalidad de la caza, según se trate de presas que nadan o que caminan.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y tratamos luego la que concierne a los que nadan en lo acuático. La caza terrestre la dejamos sin dividir y sólo dijimos que tiene varios aspectos.

---

[30] El término «sofista» está usado aquí con su valor etimológico de «sabio», «conocedor».

[31] El Extranjero parece insinuar (cf. *supra,* n. 24) que el ejemplo del pescador de caña no fue propuesto al azar.

222a TEET. — Completamente.

EXTR. — Desde la técnica adquisitiva y hasta este punto, entonces, el sofista y el pescador de caña han marchado juntos.

TEET. — Al menos, así parece.

EXTR. — Pero se apartan a partir de la caza de seres vivos, pues uno se encamina hacia el mar, los ríos y los estanques, para cazar los seres vivos que ahí se encuentran.

TEET. — ¿Y entonces?

EXTR. — El otro, en cambio, se encamina hacia la tierra y a otro tipo de ríos, a ciertos prados pletóricos de riquezas y de juventud, para apresar a las criaturas que allí se encuentran.

b TEET. — ¿Qué dices?

EXTR. — La caza de animales terrestres tiene dos grandes partes [32].

TEET. — ¿Cuáles son una y otra?

EXTR. — La una se ocupa de los animales domésticos; la otra, de los salvajes.

TEET. — ¿Habría, entonces, una caza de animales domésticos?

EXTR. — Sí, si el hombre es un animal doméstico. Elige lo que prefieras: que no hay animales domésticos, o que hay algunos, pero que el hombre es salvaje, o que el hombre es doméstico, pero que no hay caza de hombres. Elige entre estas posibilidades la que más te plazca, y explícala para nosotros.

---

[32] En 220a se había dividido la caza de seres vivos en caza de animales terrestres y caza de la especie flotante, y la división había proseguido a partir de esta última. Ahora se toma como nuevo punto de partida el otro término de la dicotomía.

Teet. — Creo que nosotros los hombres somos animales domésticos, Extranjero, y afirmo que hay una caza de hombres. c

Extr. — Digamos, entonces, que la caza de animales domésticos es doble.

Teet. — ¿Respecto de qué lo diremos?

Extr. — La piratería, la captura de esclavos, la tiranía y todo tipo de guerra: todo eso reunido podría definirse como caza violenta.

Teet. — Excelente.

Extr. — La oratoria forense, el discurso público, la conversación: todo ello, reunido, podría denominarse técnica de la persuasión.

Teet. — Correcto. d

Extr. — Digamos que hay dos clases de la técnica de la persuasión.

Teet. — ¿Cuáles?

Extr. — Una concierne a la que se lleva a cabo en privado; la otra, en público.

Teet. — Sea entonces, cada una una Forma.

Extr. — La caza en privado, ¿no se hace acaso para ganar un salario o para obtener un regalo?

Teet. — No entiendo.

Extr. — No pareces haber prestado aún atención al tipo de caza que ejercen los amantes.

Teet. — ¿Respecto de qué?

Extr. — De que ellos ofrecen regalos a los que han e de ser cazados[33].

Teet. — Es la pura verdad.

Extr. — Haya entonces una forma de la técnica amatoria.

---

[33] Rosen, no sin cierto pesimismo, ve en esta frase una alusión a la prostitución (pág. 103).

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — Dentro de la caza que se hace para ganar un salario, una parte consiste en conversar en privado sólo para agradar, teniendo al placer como atractivo, y el salario que se gana sirve sólo para subsistir; todos podríamos
223a afirmar, según creo, que ésta es una técnica adulatoria.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Proclamar, en cambio, que se dan conferencias cuyo objeto es la virtud, y recibir, por hacerlo, una suma de dinero como salario, es propio de un género que tendría que recibir un nombre diferente.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Pero, ¿cuál? Trata de decirlo.

TEET. — Me resulta evidente, pues creo que hemos encontrado al sofista. Y, al decir esto, me parece que le damos el nombre que le corresponde.

b EXTR. — De acuerdo con la presente definición, Teeteto, según parece, la sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos [34].

[34] Finaliza aquí la primera definición del sofista. Algunos de los términos técnicos de este resumen no repiten literalmente los conceptos presentados al desarrollar la definición (p. ej., al comienzo se habla de técnica «apropiativa»). En lugar de corregir el texto original —como han hecho la mayor parte de los editores—, creemos que el pasaje ilustra, con sus «errores», el poco apego que tiene Platón por la univocidad de su vocabulario técnico (y, quizá, por el procedimiento en general). S. BENARDETTE, por su parte, encuentra una simetría perfecta entre los términos, que, según él, se refieren alternativamente al «objeto» de las operaciones (*the what*) y al «sujeto» que las realiza (*the how*) («Plato's *Sophist* 223b1-7», *Phronesis* 5 [1960], 130). LI CARRILLO, en cambio, defiende las enmiendas «para restablecer la concordancia interna», basán-

TEET. — Completamente.

EXTR. — Observemos aún la cuestión de la manera siguiente, pues la técnica que conviene a lo que buscamos no es nada fácil, sino, al contrario, muy difícil. Según lo que hemos dicho hasta ahora, la apariencia que nuestro objeto presenta no es la que ahora afirmamos, sino la de un género distinto. c

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — La técnica adquisitiva tenía, en cierto sentido [35], dos Formas: una parte era la caza; la otra, el intercambio.

TEET. — Así era.

EXTR. — ¿Podremos decir ahora que la técnica del intercambio tiene también dos Formas, una, la donación, la otra, la técnica mercantil?

TEET. — Digámoslo.

EXTR. — Y diremos que, a su vez, la técnica mercantil se divide en dos.

TEET. — ¿De qué manera? d

EXTR. — La primera división abarca la venta directa por parte de los productores; la otra, el intercambio que comercializa productos ajenos.

---

dose en el prejuicio —para nosotros, equivocado—, según el cual «la mejor manera de establecer la lectura definitiva consiste en comparar la definición con la serie de divisiones precedentes» (págs. 134-135). Según este axioma, habría que modificar todos aquellos pasajes en los cuales Platón no es lo suficientemente «platónico». En lo que se refiere al contenido de esta definición, CORNFORD sostiene que la crítica va dirigida contra la retórica sofista, que ya había sido atacada en el *Gorgias* y en el *Fedro* (pág. 174).

[35] En la primera definición, el intercambio se contraponía a la captura, y de ésta derivaba la caza (219d-e). En esta segunda definición hay, efectivamente, una pequeña variación, pero Platón se defiende de antemano de las críticas, pues señala que, «en cierto sentido (*poû*)», la técnica adquisitiva comprendía la caza y el intercambio.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No llamamos comercio minorista al intercambio dentro de la ciudad, que es, en realidad, la mitad del intercambio?

TEET. — Sí.

EXTR. — Y el intercambio entre ciudad y ciudad, que consta de compras y de ventas, ¿no es el comercio exterior?

TEET. — ¿Y cómo no?

e EXTR. — ¿Y acaso no percibimos que una parte de este comercio exterior se refiere a aquello con que se alimenta —o usa— el cuerpo, y otra parte a cosas relativas al alma, todo ello intercambiado mediante dinero?

TEET. — ¿En qué sentido lo dices?

EXTR. — Quizá desconozcamos lo que se refiere al alma, pero con lo otro estamos familiarizados.

TEET. — Sí.

224a EXTR. — *Digamos que todo cuanto tiene que ver con* las Musas, que va de ciudad en ciudad, pues es comprado acá y transportado allá para ser vendido, así como la pintura, el ilusionismo [36] y otras cosas relativas al alma, transportadas y vendidas ya sea como entretenimientos o como objetos de estudio, todo eso otorga a quien lo lleva consigo y lo vende el nombre de mercader, con el mismo derecho de quien vende alimentos y bebidas.

---

[36] El término griego, que es *thaumatopoiïkḗ* (sería sinónimo de «taumaturgia»), se refiere a la producción de *thaúmata* (pl.). La palabra *thaûma* tiene un significado muy amplio (cf. DIÈS, pág. 314). Es probable que en este pasaje, donde se habla de comprar, vender y transportar objetos, se piense en títeres o en muñecos. Según CORNFORD, quien manipula *estos objetos sería un* «marionetista» (*puppet-showman*, pág. 196, n. 1). (Cf. *Rep.* 514b5.) En 235b, en cambio, cuando define al sofista como un «ilusionista», Platón quiere resaltar su capacidad de asombrar a los incautos con imitaciones que parecen ser reales. Cf. *infra*, n. 95.

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — Entonces, al que vende conocimientos al por mayor de ciudad en ciudad, y los cambia por dinero, ¿le aplicarías el mismo nombre? b

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — ¿No sería justo llamar técnica expositiva a una parte de este comercio del alma? Y a la otra parte, y de un modo no menos risible que antes, ¿no sería preciso aplicarle un nombre afín a su actividad, que consiste en la venta de conocimientos?

TEET. — Completamente.

EXTR. — En lo que respecta a la venta al por mayor de conocimientos, entonces, la parte que tiene que ver con los conocimientos de todas las demás técnicas recibirá un nombre, y otro diferente la que se refiere a la perfección. c

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — *A la primera parte, le convendría el nombre* de venta al por mayor de técnicas. Trata tú de decir cómo se ha de llamar la que concierne a la otra parte.

TEET. — ¿Qué otro nombre podría usar quien no quisiera equivocarse, sino el que corresponde a lo que estamos buscando, la especie sofística?

EXTR. — No hay otro. Y bien, recapitulemos y digamos ahora que la sofística se ha mostrado, en segundo lugar, como aquella parte de la adquisición, del intercambio, de la técnica mercantil, del comercio exterior, del comercio del alma que se ocupa de razonamientos y de conocimientos acerca de la perfección [37]. d

TEET. — Así es.

[37] También aquí hay algunas pequeñas variaciones respecto de las etapas sucesivas de la división. El «intercambio», que es una parte de la «técnica mercantil», es enumerado, en orden de generalidad decreciente, antes que ella.

EXTR. — En tercer lugar, si alguien se establece en una ciudad y, ya sea que compre conocimientos, ya sea que, acerca de las mismas cosas, los elabore y los venda, de modo tal que procure ganarse así la vida, creo que tú no podrás llamarlo con otro nombre sino con el que acabas de mencionar.

TEET. — ¿Cómo podría no hacerlo?

e EXTR. — Entonces, al tipo de adquisición que consiste en un intercambio, con comercialización, ya sea como comercio minorista o como venta por parte de los propios productores, en ambos casos, cualquiera que fuese el género que vende conocimientos sobre lo que antes hablamos, lo llamarás, según parece, sofística [38].

TEET. — Es necesario, pues se debe seguir el razonamiento.

EXTR. — Veamos aún si el género que estamos persiguiendo ahora no está asociado con esto.

---

[38] El resumen de las primeras seis definiciones (231c-e) nos demostrará que, en el pasaje 224d4-e6, hay, en realidad, dos definiciones: el sofista es un comerciante que puede actuar, dentro de la ciudad, sólo como intermediario (3.ª definición), o también como productor (4.ª definición). Hay que recordar que la confusión tiene su origen en el texto mismo. En efecto, si bien Platón comienza el pasaje con la fórmula «en tercer lugar», pasa luego a exponer la que considera él mismo en su resumen (231c) «cuarta definición», sin hacer preceder su expresión por «en cuarto lugar...». Además, en el punto 225e finaliza la descripción de una nueva definición (que, si en el párrafo que nos ocupa hay realmente dos, tendría que ser la quinta), y Teeteto señala que el sofista se ha hecho presente «por cuarta vez». Esta «cuarta vez» es llamada «quinto aspecto» en el resumen final. Acerca de estas imprecisiones, cf. *supra,* n. 34. Según CORNFORD, las definiciones 2.ª/4.ª repiten la 1.ª definición, con el agregado de la importancia creciente del dinero, que ocupaba en ésta un lugar subalterno: los sofistas son maestros de virtud «a sueldo», lo cual se traduce en el tratamiento «satírico y superficial» que Platón les dedica (pág. 175).

TEET. — ¿Con qué? 225a

EXTR. — La lucha era, para nosotros, una parte de la técnica adquisitiva [39].

TEET. — Así era.

EXTR. — No es, entonces, un despropósito dividirla, a su vez, en dos.

TEET. — Di en cuáles.

EXTR. — Se pone, por un lado, la competición y, por el otro, el combate.

TEET. — Sea.

EXTR. — Cuando el combate se lleva a cabo cuerpo a cuerpo, el nombre adecuado y conveniente que se le da es el de violencia.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y cuando se oponen argumentos contra argumentos, Teeteto, habría otro nombre aparte del de cuestionamiento?

TEET. — Ninguno. b

EXTR. — También lo que se refiere al cuestionamiento puede considerarse doble.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — En cuanto que suscita públicamente sólidos razonamientos sobre lo justo y lo injusto, el cuestionamiento es de índole judicial.

TEET. — Sí.

EXTR. — Pero cuando se lleva a cabo en privado, con intercambio de preguntas y respuestas, ¿solemos llamarlo de otro modo que contestación [40]?

---

[39] En esta quinta definición se parte de la lucha, género que resultó de la división de la captura y que es complementario del concepto que se analizó en el punto 219e: el de la caza.

[40] El término griego es *antilogikós*. Es interesante señalar que, en el *Fedro*, este arte es privativo del Palamedes de Elea, es decir, Zenón (261d). En 232b, Platón retomará esta noción.

TEET. — No.

EXTR. — La contestación que cuestiona los contratos c y que se lleva a cabo al azar y sin técnica alguna, debe considerarse como una Forma especial, pues nuestro razonamiento la ha discernido como algo diferente, si bien ni a nuestros predecesores, ni ahora a nosotros, se nos ocurre ponerle un nombre específico.

TEET. — Es verdad, pues se divide en secciones muy pequeñas e insignificantes.

EXTR. — Pero a la que se lleva a cabo según cierta técnica y cuestiona sobre lo justo y lo injusto en sí, y sobre otras cosas en general, ¿no solemos llamarla erística?

TEET. — ¿Cómo no la llamaríamos así?

d EXTR. — Pero ocurre que la discusión puede ser, por una parte, dilapidadora de dinero y, por la otra, acrecentadora.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Intentemos decir cuál es el nombre específico que corresponde a cada una de ellas.

TEET. — Es necesario, sin duda.

EXTR. — Me parece que cuando se la lleva a cabo por el placer de divertirse, descuidando así los asuntos privados, y cuando el discurso es recibido sin placer alguno por la mayoría de quienes lo escuchan, el único nombre que le corresponde, en mi opinión, es el de charlatanería [41].

---

[41] Muchos son los candidatos a ocupar este cargo de «charlatanes». Tanto el comediógrafo ÉUPOLIS (fr. 352) como ARISTÓFANES (*Nubes* 1485) ponen este apelativo en relación con Sócrates, pero sería exagerado creer, como sugiere CAMPBELL (pág. 40), que también aquí se refiere Platón a su maestro. Es cierto que, en *Teet.* 195e, Sócrates se llama a sí mismo «charlatán», pero en ese pasaje se trata de una ironía autocrítica por haber admitido afirmaciones contradictorias. PROCLO afirmaba que Pla-

TEET. — Así se llama, en efecto.

EXTR. — Trata ahora de decir, por tu parte, cuál es la Forma contraria, es decir, aquella que hace ganar dinero con las discusiones privadas. e

TEET. — ¿Qué otra cosa podría afirmar, sin equivocarme, excepto que, por cuarta vez, viene hacia nosotros ese asombroso individuo que perseguimos, el sofista?

EXTR. — Entonces, tal como el razonamiento nos lo 226a acaba de recordar, el sofista no es otra cosa que un miembro de un género que gana dinero, que posee la técnica de la discusión, que es parte de la contestación, del cuestionamiento, del combate, de la lucha, de la adquisición [42].

TEET. — Exactamente.

EXTR. — ¿Ves ahora cuánta verdad hay en sostener que ésta es una presa difícil y, como dice el refrán [43], inaprehensible con una sola mano?

TEET. — Debemos usar las dos.

EXTR. — Es necesario, en efecto, y en la medida de b nuestras posibilidades, debemos hacer lo siguiente para perseguir sus huellas. Dime: ¿no poseemos acaso nombres para designar ciertas tareas domésticas?

TEET. — Muchos, pero ¿cuáles son las que te interesan?

EXTR. — Las que llamamos filtrar, colar, cribar y separar.

TEET. — ¿Y qué más?

tón aludía a los «dialécticos» (*In Parm.* 657-8; DIÈS apoya esta interpretación, pág. 317 n.), pero si se tiene en cuenta la asimilación del dialéctico y el filósofo en 253e, el término resultaría inadecuado. CORNFORD, finalmente, precisa que son los megareos, pero los argumentos que aduce (pág. 176, n. 4) demuestran que los megareos son «discutidores» (es decir, erísticos), pero no «charlatanes».

[42] Este resumen respeta las etapas del razonamiento, pero las enumera retroactivamente: va desde la última hasta la primera.

[43] No se sabe a qué refrán alude Platón en este pasaje.

EXTR. — Y, además de éstas, cardar, devanar, urdir, y muchas más, de cuya presencia nosotros estamos al tanto en las diversas técnicas, ¿no es así?

c TEET. — ¿Qué pretendes mostrar respecto de esos nombres, al colocarlos como ejemplos, cuando preguntas acerca de todas estas cosas?

EXTR. — Tolo lo dicho se refiere, en cierto modo, a una división.

TEET. — Sí.

EXTR. — Según mi argumentación respecto de estas operaciones, hay una técnica que está presente en todas ellas, y a ella corresponde un nombre [44].

TEET. — ¿Cuál le asignaremos?

EXTR. — El de separación [45].

TEET. — Sea.

EXTR. — Observa si en ella podríamos distinguir en cierto modo dos Formas.

TEET. — Me encomiendas un examen muy rápido para mí.

d EXTR. — Entre las divisiones que antes mencionamos, algunas consistían en separar lo mejor de lo peor, y otras, lo semejante de lo desemejante.

---

[44] Hasta la definición precedente, el punto de partida había sido la primera división de las técnicas en productivas y adquisitivas. Ahora se introduce una nueva noción, la de «técnicas separativas», ubicada en un nivel diferente de las anteriores (pues aquéllas pueden ser, también, separativas), lo cual es ya un indicio del lugar que ocupará esta sexta definición. Otro indicio lo constituye el hecho de que esta división está precedida, como parece requerir la ortodoxia del procedimiento, por una «reunión» previa (cf. *supra*, n. 27).

[45] La técnica de la separación (así como su complementaria, la de reunir), encarada desde el punto de vista de la producción del tejido, ocupa un lugar destacado en la argumentación del *Político* (especialmente, en 282b).

TEET. — Ahora que tú lo dices, casi parece así.

EXTR. — Para una de ellas no tengo ningún nombre que darle, pero sí tengo uno para la separación que conserva lo mejor y abandona lo peor.

TEET. — Dilo.

EXTR. — A mi entender, toda separación de este tipo e ha de considerarse en forma unánime como una cierta purificación [46].

TEET. — Así se llama, en efecto.

EXTR. — ¿Y no podría percibir cualquiera que esta forma purificadora es doble?

TEET. — Sí, siempre que reflexione. Yo, por ahora, no lo veo.

EXTR. — Conviene que gran parte de las formas de purificación que tienen que ver con los cuerpos queden abarcadas con una sola denominación.

TEET. — ¿Cuáles son ellas y cuál es la denominación?

EXTR. — Respecto de los seres vivientes, todo lo que se purifica en el interior de los cuerpos, una vez distin- 227a guido certeramente, por la gimnasia y la medicina; y, respecto de lo exterior, aunque apenas merezca mencionarse, aquello que depende de las técnicas de los baños. Y, en los cuerpos inanimados, el abatanar y todos los adornos que procuran cuidados en dominios muy pequeños, y cuyos nombres parecerían ridículos.

TEET. — Mucho.

---

[46] Entre las numerosas alusiones a la actividad socrática que presenta esta sexta definición, quizá la más directa sea la de producir cierta purificación (*katharmós*). Acerca de la purificación del alma, cf. *Fedón* 67c. En el *Político*, el buen gobernante es aquel que «purifica» la ciudad de los elementos indeseables (293d). PLATÓN retoma este tema de la «purificación social» en *Leyes*, especialmente en 735b-736c, 868a-d, y 872e.

EXTR. — Completamente, Teeteto. Pero ocurre que, para el camino que ha tomado la argumentación, la técnica de la esponja [47] no es menos importante que la de los medicamentos, aunque la purificación que aquélla procura nos beneficie en menor medida, y ésta en mayor grado. Al intentar captar lo compatible y lo incompatible en todas las
*b* técnicas con el objeto de adquirir su comprensión, el método las valora a todas por igual, y, en lo que hace a su semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras [48]. No concibe que, respecto de la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa [49]. Y en el caso presente, acerca de nuestra pregunta sobre el nombre de todas las potencias que purifican los cuerpos,
*c* tanto animados como inertes, es indiferente para ella cuál de los mencionados es el más pomposo; bastará sólo que todo lo que se refiere a las purificaciones del alma quede separado de lo que purifica a las otras cosas. Ahora, si comprendemos al menos lo que quiere, él pretende separar, de las otras cosas, aquello que purifica en el ámbito del pensamiento.

TEET. — Hemos comprendido, y estoy de acuerdo con que hay dos formas de purificación, una de las cuales es la forma que corresponde al alma, que está separada de la que atañe al cuerpo.

---

[47] Es decir, «el arte de limpiar con la esponja» (CAMPBELL, pág. 46).

[48] Platón repite aquí, respecto de la relación entre el método y su objeto, el mismo criterio adoptado en 218d.

[49] Es curioso que ningún intérprete, especialmente aquellos que suelen pedirle al texto más de lo que éste ofrece, haya creído ver en este pasaje un esbozo de antimilitarismo en Platón. Obsérvese que, en el *Pol.* 305a, se recuerda que la ciencia del estratega está al servicio de la del político.

EXTR. — Es la mejor de todas las respuestas. Y préstame atención de ahora en adelante, para tratar de dividir en dos lo que acabamos de mencionar. d

TEET. — Intentaré dividir junto contigo, según el modo en que me guíes.

EXTR. — ¿Decimos que la perversión [50] del alma es algo diferente de su perfección?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Y la purificación consistía en conservar lo contrario, después de haber eliminado lo que podía haber de perjudicial.

TEET. — Así era.

EXTR. — Respecto del alma, entonces, hablaremos correctamente, si llamamos purificación a todo cuanto descubramos para eliminar alguna clase de mal.

TEET. — Evidentemente.

EXTR. — Debe decirse que hay dos clases de males respecto del alma.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — De igual modo que ocurre con el cuerpo, 228a una cosa es la enfermedad y otra es la fealdad [51].

TEET. — No entiendo.

EXTR. — ¿No te parece que la enfermedad es, quizá, algo así como una disensión [52]?

---

[50] La palabra griega es *ponēría*. Creemos que «perversión» refleja mejor el sentido pasivo del término, ausente en «maldad» (*méchanceté*: DIÈS; *wickedness*: FOWLER) o «perversidad» (LI CARRILLO; *perversité*: ROBIN).

[51] O. APELT (pág. 87) recuerda que, en el *Gorgias* (477b) y en la *República* (444e), PLATÓN (que, seguramente, no estaba sujeto entonces a un esquema dicotómico) agrega la debilidad (*asthéneia, infirmitas*), y que esta trilogía aparece en el *Eudemo* de Aristóteles.

[52] No es fácil traducir el término griego *stásis*. Desde el punto de vista etimológico, hay toda una gama de traducciones, que, a partir del valor originario de «estación», «posición», derivan hacia «toma de posi-

TEET. — Tampoco sé qué debe responderse a esto.

EXTR. — ¿Concibes acaso que la disensión es otra cosa que la corrupción, originada en cierto desacuerdo, de lo que está emparentado naturalmente?

TEET. — No.

EXTR. — ¿Y la fealdad es otra cosa que el género que corresponde a la falta de simetría, a lo que está completamente mal formado?

b TEET. — No es otra cosa.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No percibimos acaso que en el alma de la gente mediocre, las opiniones y los deseos, el valor y los placeres, el pensamiento y los pesares, están todos en mutuo desacuerdo?

TEET. — Sí, y bastante.

EXTR. — Todo ello, no obstante, está necesariamente emparentado.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Cuando digamos, entonces, que la perversión del alma es la disensión y la enfermedad, hablaremos correctamente.

TEET. — Correctísimamente.

c EXTR. — ¿Y qué? Cuando algo que participa del movimiento se propone cierto objetivo y cada paso que da para alcanzarlo culmina en un desvío y en un fracaso, ¿diremos que esto le pasa por la proporción mutua que hay entre ellos, o, por el contrario, debido a su desproporción?

TEET. — Es evidente que se debe a la desproporción.

EXTR. — Pero sabemos que toda alma que sea completamente ignorante, lo es en forma involuntaria [53].

---

ción», «partido», «facción», «sedición», «discordia». Creemos que «disensión» es la traducción que mejor se adapta a la definición que será ofrecida en 228a7.

[53] He aquí uno de los rasgos del «intelectualismo» socrático (cf., es-

TEET. — Por completo.

EXTR. — El hecho de ignorar, que consiste en que el alma, persiguiendo la verdad, yerre en su aprehensión, no *d* es otra cosa que un desvarío.

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — Debe sostenerse, entonces, que el alma que no piensa es fea y desproporcionada.

TEET. — Así parece.

EXTR. — En el alma están presentes, aparentemente, dos clases de males: uno, que la mayor parte de la gente llama perversión, y que es manifiestamente una enfermedad suya.

TEET. — Sí.

EXTR. — Al otro, lo llaman ignorancia, pero no quieren admitir que ella, de por sí, es un mal para el alma [54].

TEET. — Hay que admitir, precisamente —aunque poco *e* ha, mientras tú hablabas, yo aún dudaba—, que hay dos tipos de males en el alma, y la cobardía, la intemperancia y la injusticia deben considerarse todas ellas como enfermedades que están en nosotros, así como ha de sostenerse que esa afección múltiple y variada que es la ignorancia, es una deformidad.

EXTR. — ¿Y no existen acaso dos técnicas que se ocupan de ambas afecciones, cuando éstas atañen al cuerpo?

TEET. — ¿Cuáles?

---

pecialmente, *Prot.* 345d, y *Gorg.* 460a-c) que PLATÓN conservó hasta su diálogo póstumo, *Leyes* 775d. Según P. W. GOOCH, en cambio, la insistencia de Platón en demostrar que la ignorancia es una enfermedad, implica un cambio de actitud respecto de los diálogos anteriores, y ya no cabría hablar de intelectualismo («Vice is ignorance. The interpretation of *Sophist* 226a-231b», *Phoenix* 25 [1971], 131).

[54] Sobre la doctrina, según la cual la ignorancia es un mal para el alma, cf., especialmente, R. HACKFORTH, *Plato's examination of pleasure,* Cambridge, 1945, págs. 118 y sig.

229a EXTR. — De la deformidad, la gimnasia; de la enfermedad, la medicina [55].

TEET. — Así parece.

EXTR. — Así, el castigo es la técnica que más conviene a la justicia [56] en los casos de desmesura, injusticia y cobardía [57].

TEET. — Es probable, al menos desde la perspectiva de la opinión humana.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Contra todo tipo de ignorancia, podría aducirse algo más correcto que la enseñanza?

TEET. — Nada.

b EXTR. — Y bien, veamos: ¿ha de decirse que la enseñanza está constituida por un solo género, o por varios, dos de los cuales son los principales? Reflexiona.

TEET. — Reflexiono.

EXTR. — Observa si la ignorancia admite un corte por la mitad. Pues, si ella es doble, es evidente que también la enseñanza será, por necesidad, doble, y habrá entonces una correspondencia recíproca.

---

[55] Esta misma tetralogía está presente en el *Gorgias* (464b s.), aplicada a la política: la legislación corresponde a la gimnasia, y la justicia, a la medicina.

[56] La tradición manuscrita ofrece *díkē* (justicia), en nominativo, con lo cual *kolastikḗ* (que castiga) sólo podría ser un adjetivo referido a ella: «la justicia que castiga». La mayor parte de los intérpretes acepta la conjetura de COBET, que transforma el nominativo en dativo, *Díkēi,* y, al escribirlo con mayúscula, lo remite a la diosa Justicia (con lo cual *kolastikḗ* se independiza y deviene un sustantivo, «el castigo»). Creemos que puede aceptarse la conjetura, pero según la enmienda de CAMPBELL, que defiende el dativo, aunque con minúscula: se trata aquí de la noción de justicia, opuesta a la de injusticia, que será mencionada en la línea siguiente.

[57] Desmesura, injusticia y cobardía reemplazan ahora el concepto más genérico de «perversión».

TEET. — ¿Qué? ¿Se te aclara algo lo que estamos buscando?

EXTR. — Me parece ver una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma. c

TEET. — ¿Cuál es?

EXTR. — Creer saber, cuando no se sabe nada. Mucho me temo que ésta sea la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento [58].

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Y creo que sólo a esta forma de ignorancia le corresponde el nombre de ausencia de conocimiento [59].

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Y qué nombre ha de darse a la parte de la enseñanza que nos libera de ella?

TEET. — Me parece, Extranjero, que los otros tipos de enseñanza se llaman oficios, pero que éste se denomina, entre nosotros, educación. d

EXTR. — Y también entre casi todos los griegos, Teeteto. Pero ahora debemos observar si ella, en su conjunto, es indivisible, o si es susceptible de cierta división que tenga un nombre adecuado.

TEET. — Debe observarse eso, en efecto.

EXTR. — Me parece que, de cierta manera, ella es divisible.

TEET. — ¿De cuál?

---

[58] Este rasgo había aparecido ya en *Apología* 21d y en *Menón* 84c.

[59] LI CARRILLO propone el término «in-sapiencia»: este neologismo «pretende traducir el término *amathía* en el sentido particular de ausencia de saber en cuanto conocimientos sistemáticos» (pág. 172, n. 257).

e EXTR. — Creo que una parte de la enseñanza por medio de argumentos [60] consiste en un camino abrupto, y que la otra parte, en cambio, es más llana.

TEET. — ¿Cómo llamamos a cada una de ellas?

EXTR. — Está, por una parte, el procedimiento antiguo, aquel que utilizaban de preferencia nuestros padres cuando sus hijos cometían alguna falta, y que muchos usan todavía hoy, y que, si bien reprime con cólera, también
230a exhorta amablemente. Sería correcto llamar amonestación a la totalidad de esa técnica.

TEET. — Así es.

EXTR. — Respecto de la otra parte, hay quienes, después de reflexionar consigo mismos, llegaron a la conclusión de que toda falta de conocimiento es involuntaria y de que quienes creen ser sabios respecto de algo, no querrán aprender nada sobre ello. Por todo lo cual dicen que, aunque la educación con amonestaciones cuesta mucho trabajo, produce escasos efectos.

TEET. — Y tienen razón.

b EXTR. — Así, para rechazar esta opinión, recurren a otro procedimiento.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este

[60] Como observa CAMPBELL (pág. 55), la expresión «enseñanza por medio de argumentos» es sinónimo de «educación» (*paideía*).

procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas c
opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone [61]; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga d
que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más [62].

TEET. — Ésta es la mejor y la más sensata de las disposiciones, sin duda.

EXTR. — Por todo ello, Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey [63], será un gran im- e
puro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor [64] para quien aspire a ser realmente feliz.

TEET. — Totalmente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Quiénes diremos que se valen de esta técnica? Yo, por mi parte, temo llamarlos sofistas. 231a

---

[61] En *Gorg.* 504d s., esta doble purificación debe ser obra del orador.

[62] La analogía con el método atribuido a Sócrates es más que evidente. Cf., especialmente, *Apol.* 21d, *Eutifrón* 6d, 11b.

[63] En los diálogos de Platón hay varias alusiones al Gran Rey, que todos los intérpretes identifican con el soberano persa. Cf., también, 235c; *Lisis* 209e, y *Eutidemo* 274a.

[64] Se trata, indudablemente, del alma. Cf. *Alcib., I* 128d-130e, y *Fedón* 67a.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Para no adjudicarles un honor tan grande [65].

TEET. — Pero, no obstante, la persona que acabas de describir se asemeja a alguien así.

EXTR. — Como el lobo al perro, el animal más salvaje al más dócil [66]. Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas [67], pues

---

[65] La frase es ambigua, pero el contexto sugiere, como observara G. B. KERFERD («Plato's noble art of sophistry», *Class. Quart.* 4 [1954], 85), que Platón no desea adjudicarles *a los sofistas* el honor de considerarlos como purificadores. *Contra,* cf. CORNFORD, pág. 180, n. 2. *Cf.*, también, *infra,* n. 70.

[66] En *Rep.* 565d, el tirano es comparado al lobo, mientras que el perro, al igual que el filósofo, sabe distinguir entre sus amigos y sus enemigos (376a-c). En *Rep.* 336b, Trasímaco es asimilado a una bestia feroz, y poco antes Sócrates había admitido que, ante su presencia, él había estado a punto de enmudecer. Según L. ROBIN (II, pág. 1384), hay aquí una alusión evidente al lobo, que, según la creencia popular, hace enmudecer a su víctima, si él la ve primero. Quizá, entonces, Sócrates sea, en el *Sof.*, un buen ejemplo de «purificador», pero es exagerado extraer la conclusión de que es comparado con un perro porque suele jurar «por el perro» (*nḗ tòn kýna*) (cf. *Apol.* 22a1; *Cárm.* 172e4; *Rep.* 399e5, etc.), como afirma D. STARR («Comments on Frederick S. Oscanyan's on six definitions of the sophist: *Soph.* 221e-331e», *The Philosophical Forum* 4 [1974], 417). La asimilación perro = purificador / lobo = sofista parecería evidente, pero hay autores que han encontrado un motivo de duda en el hecho de que Platón, después de decir: «quienes acabo de describir (= purificadores)», y «alguien así (= sofista)», introduce, *en este orden,* las imágenes del lobo y del perro. No obstante, los esfuerzos por invertir los términos sensatos de la comparación son un tanto forzados. Como señala correctamente ROSEN, esta comparación es, simplemente, «una metáfora o una imagen» (o «semejanza»: *likeness*) (pág. 131). Y no olvidemos que el tema que se discutirá más adelante es el del valor ontológico de la imagen.

[67] Según KERFERD («Plato's noble art...» [*op. cit.* en n. 65], página 85), esta frase (*perì tás homoiótētas*) es una alusión evidente a Espeusipo, cuyo criterio de «reunión» eran las semejanzas.

éste es el género más resbaladizo. Admitamos, empero, que sean similares; pues creo que la discusión no versará sobre límites pequeños cuando vigilen como corresponda [68]. b

TEET. — Es probable.

EXTR. — Sea, entonces, la purificación parte de la técnica separativa, y, de aquélla, tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma, y, de ésta, la enseñanza, y, de ésta, la educación, y, de la educación, la refutación de la vana apariencia de sabiduría [69], que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofística de noble estirpe [70].

TEET. — Llámese así [71]. Pero, en lo que a mí concier-

---

[68] Es decir: como el territorio de la sofística limita con el de la filosofía, los guardias fronterizos deben estar siempre alertas. Quizá haya aquí una alusión al papel que deben desempeñar los «guardianes» —modelos de los perros fieles— en un estado regido por filósofos (cf. *Rep.* 375 s.).

[69] Esta «especie de sabiduría» (*doxosophía*), según un relato ficticio que Platón pone en boca del rey de Egipto (*Fedro* 275b), tiene su origen en la invención de la escritura, que aparta a los sabios de las cosas mismas.

[70] Sobre este punto, cf. los trabajos de J. B. SKEMP, «Plato's *Sophistes* 230e-231b», *Proc. Cambr. Philol. Soc.* 182 (1952-3), 8-9; KERFERD, «Plato's noble art...» (*op. cit.* en n. 65); J. R. TREVASKIS, «The sophistry of noble linage», *Phronesis* 1 (1955), 36 y sig.; N. B. BOOTH, «Plato's *Sophist* 231a», *Class. Quart.* 6 (1956), 86 y sig.; B. A. SICHEL, «Is Socrates a sophist?», *Paideia* 5 (1975), 141-152. En un pasaje del *Crátilo,* en el cual «sofista» es, indudablemente, sinónimo de «sabio» (396e), Platón admite que su tarea, como la de los sacerdotes, consiste en purificar. Según KERFERD, la definición es aplicable a Protágoras y a su «técnica de contradecir» (*art. cit.*, pág. 89). Para TREVASKIS, en cambio, esta definición obedece al hecho de que Sócrates fue a menudo confundido con un sofista (*op. cit.*, pág. 48): baste recordar el pasaje de las *Nubes* de ARISTÓFANES, tantas veces mencionado, y que el mismo PLATÓN critica en *Apol.* 19c.

[71] En la bibliografía citada en la nota anterior hay un examen detallado de la eventualidad de atribuir esta definición a Sócrates. BLUCK sostiene, al respecto, una tesis original: en la definición final, Platón dirá

ne, estoy muy confundido por todo lo que sale a relucir
c cuando es necesario hablar de verdad y pretender decir qué es realmente un sofista.

EXTR. — Tu confusión es normal [72]. Pero debemos pensar que también él está ahora en dificultades buscando cómo escabullirse a nuestros argumentos. El proverbio está en lo cierto: «No es fácil escapar a todos» [73]. Ahora, más que nunca, debemos atacarlo.

TEET. — Bien dicho.

EXTR. — Detengámonos, primero, como para tomar
d aliento, y, mientras descansamos, recapitulemos entre nosotros de cuántas maneras se nos apareció el sofista. Creo que, en primer lugar, lo descubrimos como un cazador, por salario, de jóvenes adinerados.

TEET. — Sí.

EXTR. — En segundo lugar, como un mercader de los conocimientos del alma.

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿No se nos mostró, en tercer lugar, como un minorista en ese mismo rubro?

TEET. — Sí, y, en cuarto lugar, como comerciante de los conocimientos que él mismo elabora.

EXTR. — Recuerdas bien. Yo intentaré acordarme del
e quinto aspecto. Era una especie de atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión.

---

que el sofista es un imitador del filósofo (268c), y «la mejor manera de describir un método falso consiste en indicar el método genuino que imita» (pág. 45). Esta descripción estaría en la sexta definición.

[72] Según ROSEN, «en lugar de obtener una definición del sofista, hemos llegado a un producto híbrido, mezcla de sofista y de filósofo» (página 131). Teeteto, según este autor, está en lo cierto: la consecuencia de tantas divisiones es el fracaso de la división.

[73] No se sabe de qué proverbio se trata.

TEET. — Así era.

EXTR. — Y, si bien su sexta aparición fue discutible, concordamos en que era un purificador de las opiniones que impedían que el alma pudiera conocer [74].

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿No concibes, entonces, que, cuando alguien 232a
que parece dominar muchas ciencias es caracterizado por el nombre de una sola técnica, ello significa que esa apariencia no es saludable, y que, por el contrario, cuando esto le ocurre a alguien respecto de determinada técnica, es porque no se puede percibir aquello hacia donde se dirigen todos esos conocimientos, y, por esta razón, se caracteriza a quien los posee mediante varios nombres en lugar de uno solo?

TEET. — Es muy probable que ocurra algo así.

EXTR. — A no ser que nos suceda esto en la inves- b
tigación a causa de nuestra pereza. Pero recapitulemos primero lo que se ha dicho sobre el sofista. Hay algo que me parece revelarlo en forma destacada.

TEET. — ¿Qué es?

EXTR. — Dijimos que era, en cierto modo, un contradictor [75].

---

[74] Como señala acertadamente LI CARRILLO (pág. 176), estas seis definiciones analizan diversas apariencias que han sido *atribuidas* al sofista, cuyo conjunto se sitúa, por ello, en el nivel de la *dóxa*: «La mayor parte de ellas han sido expuestas en otros diálogos de Platón y se refieren a personajes repartidos en todos los confines de Grecia» (pág. 184). F. S. OSCANYAN presenta una de las listas posibles: 1.ª def., Gorgias; 2.ª, Protágoras; 3.ª y 4.ª, Hipias y Pródico; 5.ª, Eutidemo; 6.ª, Trasímaco (o quizás Sócrates) («On six definitions of the sophist: *Soph.* 221c-231e», *The Philosophical Forum* 4 [1972], 174-254). CORNFORD, por el contrario, opina que «Platón no pretende describir, en primer lugar ni con certeza histórica, ningún tipo de personaje» (pág. 173), pues sólo le interesa captar el espíritu de la sofística.

[75] Cf. 225b.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No es también alguien que enseña eso *mismo a los demás?*

TEET. — ¿Por qué no?

EXTR. — Veamos acerca de qué ellos afirman producir, a su vez, contradictores [76]. Comencemos nuestro análisis de la siguiente manera. ¿Son ellos capaces de producir expertos que obren así respecto de las cosas divinas, que son invisibles para la mayoría de la gente? [77].

c

TEET. — Eso, al menos, se dice de ellos.

EXTR. — ¿Y sobre todo lo que es visible en la tierra y en el cielo, y otras cosas por el estilo?

TEET. — ¿Por qué no?

EXTR. — ¿Pero acaso no vemos que, en las conversaciones privadas, cuando se habla del origen y de la existencia de cualquier cosa, ellos son hábiles en contradecir y hacen que los demás también lo sean?

TEET. — Completamente.

d EXTR. — ¿Y no prometen también producir cuestionadores de las leyes y de todo cuanto tiene que ver con la política?

TEET. — Nadie hablaría con ellos, por así decir, si no prometieran eso.

EXTR. — Y en lo que se refiere a todas y a cada una de las técnicas, todo aquello que se necesita para contradecir a cada artesano, ya está al alcance de quien lo quiera aprender, escrito y publicado.

---

[76] En el *Eutidemo,* a la inversa, el sofista que da título al diálogo afirma que es imposible contradecir, pues ello equivale a decir lo que no es (285e) (cf. *Teet.* 189c s.).

[77] Según CORNFORD, no sería extraño que las «cosas divinas» a las que Platón hace alusión aquí fuesen las Formas, pues en 254b el ámbito que les corresponde será denominado *tò theîon* «lo divino» (pág. 190, n. 3).

TEET. — Me parece que te refieres a los escritos de Protágoras sobre la lucha y otras técnicas [78]. e

EXTR. — Y a los de muchos otros [79], querido amigo. ¿La técnica de contradecir no parece ser, acaso, en resumidas cuentas, una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas? [80].

TEET. — Al menos, parece que nada se le escapa.

EXTR. — Pero, ¡por los dioses! ¿concibes tú, joven amigo, que esto sea posible? Quizá vosotros, los jóvenes, contempléis esto en forma más aguda, y nosotros, en cambio, más toscamente [81].

TEET. — ¿Cómo? ¿Qué quieres decir exactamente? No 233a
comprendo bien qué es lo que acabas de preguntar.

EXTR. — Si es posible que algún hombre conozca todo [82].

TEET. — La nuestra sería, en ese caso, una raza muy feliz, Extranjero.

EXTR. — ¿De qué manera, entonces, alguien que no sabe podría decir algo provechoso cuando contradice a alguien que sabe?

---

[78] Es probable que Platón se refiera al escrito de Protágoras titulado *Contradicciones* (*Antilogíai*). Cf., también, *Fedro* 267c, y DIÓGENES LAERCIO, IX 8 s.

[79] El genitivo plural *kaì tôn hetérōn* es ambiguo. Puede referirse tanto a «otros autores» (DIÈS, FOWLER) como a «otras cosas» (HEINDORF, APELT, CORNFORD).

[80] La ilustración más acabada de esta técnica de «cuestionarlo todo» es el escrito anónimo conocido como *Dialéxeis* o *Dissoì Lógoi* (*Discursos dobles*). Cf. *Contrasting Arguments. An edition of the «Dissoì Lógoi»*, por T. M. ROBINSON, Nueva York, 1979.

[81] La referencia es indudablemente irónica, pues, como observa CAMPBELL (pág. 67), la agudeza del juicio es, para Platón, privilegio de la vejez (cf. *Leyes* 715e).

[82] El sofista Dionisodoro muestra que basta conocer una sola cosa para «conocer todo», y se pone él mismo como ejemplo (*Eutid.* 294a, 296c).

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — ¿En qué reside, entonces, el prodigio [83] del poder de la sofística?

TEET. — ¿Acerca de qué?

b EXTR. — Acerca del modo en que ellos son capaces de dar a los jóvenes la impresión de que son los más sabios respecto de todo. Porque es evidente que si ellos no contradijeran correctamente o si, para los demás, no parecieran hacerlo, y si no pareciera que tienen el aspecto de ser sabios sólo porque saben cuestionar, entonces, como tú decías, perdería el tiempo quien les diera dinero con el deseo de llegar a ser experto en esas cosas.

TEET. — Perdería el tiempo.

EXTR. — ¿Pero lo desean?

TEET. — Enormemente.

c EXTR. — Yo creo, entonces, que ellos dan la impresión de conocer aquello que contradicen.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y decimos que actúan así respecto de todo?

TEET. — Sí.

EXTR. — En consecuencia, dan a los discípulos la impresión de ser sabios en todo.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Pero sin serlo, pues se mostró ya que esto es imposible.

TEET. — ¿Cómo podría no ser imposible?

EXTR. — El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente [84] sobre todas las cosas, pero no la verdad.

---

[83] El sofista será definido como *thaumatopoiós* en 235b, es decir, como alguien que lleva a cabo «prodigios», «milagros». Cf. *supra*, n. 36.

[84] Con «ciencia aparente» hemos intentado traducir la expresión *doxastikḗ epistḗmē*, aunque somos conscientes de que es un tanto prematu-

TEET. — Completamente, y es muy probable que esto que acabamos de decir sea lo más correcto que se pueda afirmar sobre ellos. d

EXTR. — Y bien; utilicemos, en lo que a ellos concierne, un ejemplo más claro.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Éste. E intenta poner en juego toda tu atención para responder.

TEET. — ¿A qué?

EXTR. — Si alguien afirma que sabe no sólo decir y contradecir, sino producir y hacer, con una sola técnica [85], todas las cosas...

TEET. — ¿A qué llamas «todas»? e

EXTR. — Desconoces por completo el comienzo de lo dicho, pues me parece que no comprendes el significado de «todas las cosas».

TEET. — Pues no.

EXTR. — Me refiero a todas las cosas: a ti y a mí, y, aparte de nosotros, a los otros seres vivos y a los árboles.

TEET. — ¿Cómo dices?

EXTR. — Si alguien afirmara que podría producirnos a ti y a mí, y a todas las demás criaturas...

---

ro suponer ya, a esta altura del razonamiento, la antinomia «apariencia (*dóxa*) *vs.* verdad/realidad (*alḗtheia*)». En este pasaje, en todo caso, «aparente» es un atributo conferido, sin duda alguna, en forma polémica por Platón a la noción de «ciencia» (que, por definición, está contrapuesta al valor de «opinión» latente siempre en el término *dóxa*). Una traducción del tipo de «ciencia de la apariencia» no se hubiese adecuado al contenido del pasaje, pues Platón quiere sugerir que el sofista sólo alcanza una «apariencia de ciencia» acerca de «objetos» absolutamente reales.

[85] Platón retoma aquí la técnica productiva (cf. 219b), que se agrega a la adquisitiva y a la separativa, las cuales fueron el punto de partida de las divisiones anteriores.

234a TEET. — ¿De qué producción hablas? Pues no te refieres sólo a la del agricultor, ya que dices que produce también seres vivos.

EXTR. — Eso digo, y también el mar, la tierra y el cielo, y los dioses, y todas las demás cosas. Y, además, una vez producidas rápidamente cada una de estas cosas, las vende por muy poco dinero.

TEET. — Hablas de un juego... [86].

EXTR. — ¿Y qué? Cuando alguien dice que sabe todo y que puede enseñar todo a los demás, por poco dinero y en poco tiempo, ¿no debemos pensar que se trata de un juego?

TEET. — Totalmente.

b EXTR. — ¿Concibes una forma de juego más habilidosa y más divertida que la imitación? [87].

TEET. — Ninguna. Has mencionado la forma más completa, la que reúne todo en una unidad y que es prácticamente la más variada.

---

[86] Todo este pasaje recuerda la descripción de la producción artesanal de *Rep.* 596c-e (la enumeración es casi la misma: está ausente el mar, pero agrega el Hades), que culmina con el «juego» siguiente: si alguien se pasea con un espejo en la mano, tendrá la ilusión de producir *todo* lo que aparece en el espejo. Cf., también, la referencia a la «producción divina» en *Sof.* 265c.

[87] El tema de la *mímēsis* ocupa un lugar preponderante en la filosofía platónica, pues no sólo tiene vigencia en el ámbito de la imitación artística (ya de por sí decisivo, ya que plantea la debatida cuestión de los grados o niveles del ser), sino que también interviene en la explicación de la relación entre las Formas y los individuos. De la abundante bibliografía consagrada al tema merecen destacarse J. TATE, «Imitation in Plato's Republic», *Class. Quart.* 22 (1928), 16-23, y «Plato and imitation», *ibid.* 26 (1932), 161-169; W. J. VERDENIUS, *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us,* Leiden, 1949; J. A. PHILIP, «*Mímēsis* in the *Sophist*», *T.A.P.A.* 92 (1961), 453-468.

EXTR. — Sabemos que quien promete producir todo mediante una sola técnica, sólo elaborará, por medio de diseños, imitaciones y homónimos de las cosas. Será así capaz de ocultar a los jóvenes poco inteligentes, mostrándoles sus dibujos desde lejos, que él es el más habilidoso para realizar realmente lo que quiere hacer.

TEET. — ¿Y cómo no? c

EXTR. — ¿Y qué? ¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objeto los razonamientos o no podría suceder [88] que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras [89] de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo?

TEET. — ¿Por qué no podría existir una técnica se- d
mejante?

EXTR. — ¿Y no será necesario, Teeteto, que la mayoría de los oyentes de entonces, una vez transcurrido un tiempo adecuado y alcanzada cierta edad, al encarar las cosas más de cerca, y al verse obligados por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad, deban cambiar las opiniones recibidas entonces, al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil era difícil, y que todas
e las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron e

---

[88] La tradición manuscrita (que nosotros hemos respetado: *è ou dynatòn aû tynchánei,* códd. Y, W) es un tanto confusa, pero otro tanto puede decirse de las enmiendas propuestas por HEINDORF y SCHLEIERMACHER (*hē,* y *ou tynchánei*) y adoptadas, en parte, por BURNET y por DIÈS.

[89] La expresión «imágenes sonoras» (*eídōla legómena*) permitirá, más adelante, a Platón pasar del ámbito de las imágenes en general al dominio del lenguaje.

completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos? [90].

TEET. — Según puedo juzgar a mi edad, así es, si bien creo estar todavía entre los que se encuentran bastante lejos.

EXTR. — Precisamente por ello todos intentaremos —y ya lo estamos intentando— que estés lo más cerca posible, sin que tengas que llevar a cabo la experiencia. Y para
235a volver al sofista, dime lo siguiente: ¿ha quedado en claro que es un mago [91], imitador de las cosas, o nos queda aún la duda de que quizá él posea realmente el conocimiento de aquello que parece ser capaz de contradecir?

TEET. — ¿Cómo dudas, Extranjero? De lo dicho ha quedado bastante en evidencia que es uno [92] de los que toman parte en el juego [93].

EXTR. — Debe sostenerse, entonces, que es un mago y un imitador.

TEET. — ¿Cómo no sostenerlo?

EXTR. — Y bien, nuestra tarea consiste ahora en no
b dejar escapar a la presa, pues prácticamente la hemos cercado con la red de los requisitos propios de la argumen-

---

[90] Como se ha señalado a menudo, este pasaje recuerda la descripción del aprendizaje relatado en el libro VII de la *República,* en sus dos etapas: dentro y fuera de la caverna.

[91] El término *góēs* (derivado del verbo *goáō* «gemir», «lamentarse») alude originariamente al hechicero que profiere fórmulas mágicas. En PLATÓN es directamente sinónimo de «mago» (cf. *Banqu.* 203c8), de «ilusionista» (*Hipias menor* 371a3), de «brujo» (*Pol.* 291c1), y Menón no vacila en aplicar este calificativo a Sócrates (*Menón* 80b6).

[92] Seguimos el texto del cód. W, que cierra el párrafo con el término *heîs* (uno). Los códd. B. T e Y atribuyen el término, sin acento y con espíritu suave, *eis* (hacia) a la réplica siguiente del Extranjero. Aceptamos también la supresión de *merôn* propuesta por HEUSDE.

[93] La noción de «juego» hace alusión al pasaje 234a.

tación válidos en estos casos, de modo que no podrá escapar de ahí.

TEET. — ¿De dónde?

EXTR. — De no ser alguien que no pertenece [94] al género de los ilusionistas [95].

TEET. — En lo que a mi respecta, concuerdo contigo.

EXTR. — Está claro, entonces, que hay que dividir, lo más rápidamente posible, la técnica de la producción de imágenes [96], y si, al avanzar hacia ella, el sofista se nos enfrenta directamente, hay que atraparlo según lo establece el procedimiento del Rey [97], y ofrecérselo proclamando la captura. Si, en cambio, él llegara a ocultarse en alguna c de las partes de la técnica imitativa, la búsqueda debe proseguir dividiéndose siempre la parte que lo acogió, hasta que se lo capture. En todo caso, ni él ni ninguna otra especie podrá jactarse nunca de haber escapado al método [98] de quienes son capaces de perseguir de este modo, tanto en particular como en general.

---

[94] Hemos conservado literalmente la doble negación del original (*mḗ... ou*).

[95] La tarea del *thaumatopoiós* consiste en elaborar cosas asombrosas, entre ellas, imágenes engañosas (*Rep.* 602d3; *Sof.* 268d2). Cf. *supra*, nn. 36 y 83.

[96] Se retoma ahora la técnica productiva (cf. 233d), una de cuyas partes es la técnica imitativa o *mimētikḗ* (cf. 219b), cuyo sinónimo es aquí *eidōlopoiikḗ*, que hemos traducido simplemente por «técnica de la producción de imágenes».

[97] El procedimiento utilizado por Datis, uno de los generales de Darío, y que podríamos denominar «redada», está descrito en *Menéx.* 240b-c. Consiste en una verdadera red o jábega constituida por una hilera de soldados tomados de la mano y que avanzan frontalmente (en ambos extremos se encuentra el mar). De este modo, todo el territorio de Eretria quedó literalmente «filtrado». El relato se repite en *Leyes* 698d.

[98] En este pasaje, el procedimiento de la división es inequívocamente llamado «método».

TEET. — Bien dicho, y así ha de hacerse.

EXTR. — Según el modo de división anterior, me pare-
d ce distinguir ahora dos clases de técnicas imitativas, si bien no soy aún capaz de discernir en cuál de las dos ha de encontrarse la forma que buscamos.

TEET. — Habla primero, y explícanos a cuáles te refieres.

EXTR. — Se distingue en ella, por una parte, una técnica figurativa [99]. Ésta existe cuando alguien, teniendo en cuenta las proporciones del modelo en largo, ancho y alto,
e produce una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden.

TEET. — ¿Y qué? ¿Acaso todos los que imitan no intentan hacer eso?

EXTR. — No aquellos que elaboran o dibujan obras monumentales. Si reprodujeran las proporciones auténticas que poseen las cosas bellas, sabes bien que la parte superior parecería ser más pequeña de lo debido, y la inferior, ma-
236a yor, pues a una la vemos de lejos y a la otra de cerca [100].

[99] La expresión es *tékhnē eikastikḗ*. Las imágenes que ella produce tienen la pretensión de ser tan «reales» como los objetos sensibles (que, a su vez, son imágenes de las Formas) que les sirven de modelos y que constituyen el ámbito que, en la *República*, PLATÓN confinaba a la facultad de la *eikasía* (510a).

[100] El ejemplo de las inscripciones de Enoanda que menciona Apelt es totalmente adecuado. Como se sabe (cf. C. W. CHILTON, *Diogenes Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig, 1967, e *I frammenti di Diogene di Enoanda*, ed. y trad. de A. CASANOVA, Florencia, 1984), el «escriba» que esculpió la obra de Diógenes sobre los muros del ágora de Enoanda, grabó las inscripciones de la parte superior con caracteres mayores que los de la parte inferior. Esta peculiaridd permitió a los arqueólogos una reconstrucción bastante aproximada del muro original y, a los epigrafistas, una comprensión satisfactoria del texto de Diógenes. Sobre el tema de la proporción en relación con la distancia, cf. *Filebo* 41e-42a, y *Rep.* 602b-d. Acerca de la presunta alusión de Platón a pintores de su época, cf. S. RINGBON, «Plato on images», *Theoria* 31 (1965), 104-106.

TEET. — Perfectamente.

EXTR. — ¿Pero acaso los artistas no se despreocupan de la verdad y de las proporciones reales, y confieren a sus imágenes las que parecen ser bellas?

TEET. — Perfectamente.

EXTR. — ¿No será justo llamar figura [101] al primer tipo de imitación, pues se parece [102] al modelo?

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y esta parte de la técnica imitativa no de- b
berá llamarse tal como antes dijimos, figurativa?

TEET. — Así se llamará.

EXTR. — ¿Y qué? Lo que aparece como semejante de lo bello sólo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será una apariencia [103]?

TEET. — Desde luego.

EXTR. — ¿Y esta parte no es la mayor, no sólo de la
pintura, sino también de la técnica imitativa en general? c

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias, ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa [104]?

---

[101] El término es *eikṓn*, y en la discusión que sigue será empleado por Platón como sinónimo de *eídōlon*. Sólo en aquellos pasajes en que esté en juego la etimología del término, hemos reservado «figura» para el primero e «imagen» para el segundo; en los otros casos —la gran mayoría— hemos traducido ambos por «imagen».

[102] Para reproducir el juego de palabras hubiésemos debido traducir: «figura (*eikṓn*), ya que figura (tercera persona de 'figurar') al modelo».

[103] El término es *phántasma*, y será dejado de lado en la discusión que sigue para ser retomado en la definición final (264c).

[104] Esto es, *phantastiké*.

TEET. — Completamente.

EXTR. — He aquí, entonces, las dos formas de la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa.

TEET. — Es correcto.

EXTR. — Hace un momento no sabía dónde colocar al sofista, y todavía no alcanzo a percibirlo con claridad, pues este hombre es realmente un ilusionista muy difícil de cap-
d turar. Ahora lo tenemos cómodamente refugiado en una forma muy difícil de investigar [105].

TEET. — Así parece.

EXTR. — ¿Estás de acuerdo conmigo porque lo conoces, o es que el curso de la argumentación te lleva a asentir tan rápidamente?

TEET. — ¿Qué? ¿A qué te refieres?

EXTR. — En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo [106], aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar [107] falsedades,

---

[105] Si bien el problema de las imágenes es de por sí bastante complejo, la dificultad se acrecienta cuando se trata, como en el caso del sofista, de «imágenes verbales». En efecto, como observa W. BONDESON, la verdad y la falsedad no son nociones aplicables a las imágenes visuales; en un juicio, en cambio, una frase falsa, aunque no diga algo *tal* como es, siempre dice algo, lo cual demuestra que no hay correspondencia entre ambos problemas, y que en el ámbito del juicio puede hablarse de verdad y de falsedad («Plato's *Sophist*: falsehoods and images», *Apeiron* 6 [1972], 6).

[106] Como señala J. M. E. MORAVCSIK, «decir algo» significa aquí «expresar algo» y no meramente «hablar acerca de algo», lo cual permite comprender los *puzzles* que Platón presentará poco después («Being...», pág. 24, n. 3).

[107] El verbo *doxádsein* no tiene forzosamente, en el *Sofista*, la connotación de «emitir una opinión (*dóxa*)». Platón presenta aquí la pareja

y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil. 237a

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Un argumento semejante se atreve a sostener que existe lo que no es [108], pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser. Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes [109], desde el principio hasta el fin testimoniaba lo siguiente, tanto en prosa como en verso [110]:

---

*légein-doxádsein,* que será el objeto de su análisis en relación con el no-ser a partir de 260a, y que equivale al binomio parmenídeo «decir-pensar». En 263e la *dóxa* será definida como «el diálogo interno y silencioso del alma consigo misma», con independencia de la sensación. Cf. un análisis detallado de esta noción en Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa,* Montreal-París, 1981, pág. 32, n. 45, y pág. 249. Esta definición concuerda con la de *Teet.* 189b s., donde CORNFORD propone *thinking* como traducción de *doxádsein* (págs. 114-120).

[108] Comienza en este punto la cuenta regresiva que culminará con el parricidio. No obstante, en más de un aspecto, los sistemas de Parménides y de Platón (en el *Sof.*) son, si no coincidentes, al menos complementarios (cf. 258e). Según R. W. JORDAN, tanto Parménides como Platón se plantean el problema, a) de la ininteligibilidad del no-ser, y b) de la coexistencia de ser y no-ser. Pero, mientras que Parménides privilegió (a) y relegó (b), Platón se dedicó a (b) y descuidó (a) («Plato's task in the *Sophist*», *Class. Quart.* 34 [1984], 123).

[109] El texto dice literalmente: «Oh, joven (*paî*), cuando nosotros éramos jóvenes (*paisín*)...», como si el Extranjero quisiera sugerir que entre él y Teeteto hay la misma diferencia (de edad, por lo menos) que hubo otrora entre Parménides y él.

[110] Como es de imaginar, esta frase de Platón ha intrigado siempre a los comentaristas. Quedan restos de un poema de Parménides (es decir, de una obra escrita en verso), lo cual concuerda con la mayor parte de los testimonios: Parménides no sólo escribió su obra en verso, sino que, además, escribió una sola obra (cf. DIÓGENES LAERCIO, I 16, IX 23; SIMPLICIO, *In Phys.* 144, *De Cael.* 556. El plural de PLUTARCO, *Aud. poet.* 2, y de DIÓGENES LAERCIO, VIII 55, IX 22, puede interpretarse en forma

*Que esto nunca se imponga —dice— que haya cosas que [no son*[111].
*Tú, al investigar*[112], *aparta el pensamiento de este ca- [mino*[113].

genérica: «los versos [del poema]»). Platón usa concretamente el término *pédsēi* (=sin música, «en prosa»), y varios siglos después encontró un lejano eco en el léxico *Suda,* donde se lee que, aparte de su poema, Parménides escribió «en forma de conversación» (*katalogádēn*). Se admite en general que la referencia del léxico es una interpretación exagerada de Platón (quizá de este pasaje del *Sofista,* o del *Parménides,* donde Parménides realmente conversa), pero nos puede ayudar a resolver el enigma. El texto del *Sofista,* en realidad, presenta menos problemas de los que aparenta. El dativo instrumental *pédsēi* no implica forzosamente una obra *escrita* en prosa. Bien puede tratarse de discursos, cursos o conversaciones, en las cuales, «desde el principio hasta el fin», Parménides afirmaba lo mismo que en su *poema.* No está lejos de la verdad BONITZ, entonces, cuando traduce la expresión por «in Wort und Schrift» (*Platonische Studien,* Hildesheim, 1968 [1885[1]], pág. 158).

[111] Es extremadamente difícil traducir los términos que pertenecen al ámbito del «ser», máxime cuando se trata de neutros plurales, que implican —permítase la expresión— una generalización concreta que podría corresponder a «cosa», pero sin su carácter material. Baste señalar que la expresión *tò ón* equivale a «ser», «ente», «lo que es», «una cosa existente», y que, para colmo de males, de ella está ausente toda referencia técnica o «culta», presente en los equivalentes propuestos.

[112] En la versión que Platón cita, el término *didsésios* («de investigación», referido a «camino»), atestiguado por todas las fuentes, ha sido reemplazado por el participio *didsémenos* («el que investiga», «cuando investigues»). En 258d, en cambio, la cita es literal.

[113] Es ésta la cita más antigua de los dos primeros versos del actual fr. 7 de PARMÉNIDES. SIMPLICIO (*In Phys.* 135, 143-144, 244) vuelve a citar juntos ambos versos. Tanto ARISTÓTELES (*Met.* 1080a4) como PS.-ALEJANDRO (*In Met. N.* 2.805) citarán sólo el primer verso, y SEXTO EMPÍRICO (*Adv. Math.* VII, 111) sólo el segundo (y los versos siguientes). Desde un punto de vista doctrinario, PARMÉNIDES repite aquí la tesis negativa expuesta en el v. 5 del fr. 2: «es necesario no ser», que, al igual que en 7,2, merece la reprobación de la Diosa: «Es éste un sendero completamente incognoscible» (2,6).

Esto queda testimoniado por él, y el argumento mismo, *b* una vez puesto a prueba [114] como corresponde, lo mostrará mejor que nada. En consecuencia, esto es lo primero que debemos analizar, si no opinas lo contrario [115].

TEET. — En lo que a mí respecta, procede como quieras; en lo que se refiere al argumento, observa cómo avanzará mejor, ve adelante, y condúceme también a mí por el mismo camino.

EXTR. — Es necesario proceder así. Y dime: ¿nos atrevemos a pronunicar lo que no es en modo alguno? [116].

---

[114] El verbo *basanídsō* deriva de *básanos,* que significa «piedra de toque» (cf. ARIST., *De color.* 793b). Al «ponerlo a prueba», el argumento mostrará si es auténtico (es decir, si «contiene» oro) o si es falso. Cf. *Leyes* 648b. No hay en este pasaje alusión a la prueba judicial (cf. DIÈS, pág. 336), y menos aún a la «tortura» de una propiedad (*sc.,* un esclavo) de oponente (cf. CORNFORD, pág. 200, n. 3).

[115] No sin cierta ironía, Platón asimila en la crítica que comienza en este pasaje dos sistemas *a priori* inconciliables: el parmenídeo y la sofística: las tesis del primero permiten subsistir al segundo; la refutación del primero significará la condena del segundo.

[116] Comienza en este punto la analítica platónica del no-ser, que finalizará en 259d. La fórmula en cuestión es *tò mḗ* (excepcionalmente, *ouk*) *ón,* que hemos traducido tanto por «lo que no es» como por «no-ser» (cf. *supra,* n. 111), y que incluso en algunas ocasiones hemos parafraseado para conservar el plural, cuando el pasaje así lo requería. No advertiremos al lector en cada caso, para no agregar una dificultad complementaria a las numerosas que existen de por sí. Sólo en aquellos casos en que una fórmula usual pudiera resultar ambigua en español, aunque no en griego, o viceversa, lo haremos saber. Hay una aclaración que se impone ya en este pasaje (237b7) y que ha escapado a la mayor parte de los estudiosos: Platón critica la noción *corriente* del no-ser, que, a sus ojos, *fue sistematizada por Parménides.* En Parménides, en efecto, en tanto concepto opuesto al de ser —que es absoluto, único y necesario—, el no-ser también «es» absoluto (es decir: «no es, absolutamente», «no es para nada»). Platón se toma el trabajo de recordarnos esta característica al comienzo de su refutación: «¿nos atrevemos a pronunciar lo que

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Si alguno de los oyentes, sin espíritu de discusión y bromas aparte y con la debida seriedad, después
c de haber reflexionado, mostrara a qué debe aplicarse este nombre [117] de «lo que no es», ¿a qué pensaríamos que lo aplicaría, y qué presentaría a quien lo interrogara? [118].

TEET. — Lo que preguntas es difícil y casi completamente imposible de responder por parte de alguien como yo.

EXTR. — Pero esto, por lo menos, es evidente: lo que no es, no se aplica a las cosas que son [119].

---

no es en modo alguno? (*tò mēdamôs ón,* 237b7)». Pero, una vez sentado este punto de partida, sus argumentos harán alusión sólo a la noción de lo que no es (*tò mè ón*) (c2, 8; 238a7, b3, etc.). El lector ya sabe que, en esta sección, el no-ser es el no-ser absoluto, y por eso Platón no lo repite a cada instante. Nada más culminar la demostración, hace su aparición una expresión que es sinónima de aquélla: «lo que no es, en sí y de por sí» (238c10), es decir, considerado en forma absoluta.

[117] No se trata ya de pronunciar (o de proferir) las palabras «lo que no es» (lo cual, en rigor, no sería imposible), sino de considerarlas como un nombre (*ónoma*), y de preguntarse sobre las «cosas» que podrían ser candidatas a recibirlo.

[118] En esta primera etapa de la crítica contra Parménides —y a pesar de la violenta oposición de G. E. L. OWEN («Plato on not-being», en *Plato.* Col. de ensayos críticos eds. por G. VLASTOS, vol. I, 1971, páginas 223-267, *passim*)— es indiscutible que Platón asimila «ser» a «existir». Cf. MORAVCSIK, «Being...», pág. 26.

[119] En este pasaje —como en tantos otros— la unanimidad de los cuatro manuscritos básicos, B, T, Y y W, hace innecesario el agregado de *ti* («algo», «alguna cosa») propuesto por un corrector del *Cod. Paris. gr.* 1808 y aceptado por todos los editores. El texto original niega que el no-ser se pueda aplicar «a las cosas que son» (*tôn òntōn épi;* la preposición, así acentuada, alude a las palabras que la preceden), lo cual explica la frase siguiente del Extranjero: «Pero si no se aplica a lo que es...». La conjetura *epí ti,* en cambio, adelantaría *ti* como primer sujeto posible, y sería redundante con el auténtico *ti* que poco después aparece en c10: *epì tò tí.*

Teet. — ¿Cómo sería posible?

Extr. — Pero si no se aplica a lo que es, tampoco sería correcto que alguien propusiera aplicarlo a algo.

Teet. — ¿Cómo?

Extr. — Para nosotros es evidente que la palabra d
«algo» la decimos siempre respecto de algo que es. Decirla sola, como desnuda y aislada de todo lo que es, es imposible, ¿no es así?

Teet. — Es imposible.

Extr. — Si concuerdas con mi punto de vista, ¿no es necesario que quien dice alguna cosa, diga algo que es una cosa [120]?

Teet. — Así es.

Extr. — Se podría decir, pues, que «algo» es el signo correspondiente a «una cosa», que «ambos» lo es de «dos cosas», y que «algunos» lo es de «muchas cosas» [121].

Teet. — ¿Y cómo no?

Extr. — Es totalmente necesario, entonces, según pa- e
rece, que quien dice «no-algo» [122], [no] [123] diga absolutamente nada [124].

[120] En esta trilogía *ón (ser)-ti (algo)-hén (uno)* se basa la concepción ontológica desde la cual es criticada —en un primer momento, sin éxito— la presunta «existencia» del no-ser. «Ser» es ser algo determinado, y esa determinación implica la unidad. Se es «alg-*una*» cosa. «No-ser», en consecuencia, equivale a negar esta trilogía, lo cual —aceptado el axioma básico— resulta extremadamente difícil. No caben dudas de que esta problemática es una obsesión recurrente en los diálogos de Platón, pero es difícil dictaminar hasta qué punto el mismo Platón comparte o critica estos planteamientos. Cf. *infra*, n. 135.

[121] Como es sabido, la lengua griega admite tres números: singular, dual y plural.

[122] Si bien la frase en griego es ambigua desde el punto de vista sintáctico (pues en *mé ti légonta* la negación puede acompañar tanto al indefinido «algo» como al participio «quien dice»), tanto las etapas del razonamiento como —fundamentalmente— el análisis de la negación *hasta*

TEET. — Es totalmente necesario.

EXTR. — ¿No debe acaso admitirse, entonces, lo siguiente: que, ya que quien dice algo [125] de este modo [126], en realidad [no] dice nada, ha de afirmarse, por el contrario, que ni siquiera dice [127] quien intenta pronunciar lo que no es?

TEET. — En esta afirmación consistiría el fin de la dificultad.

238a EXTR. — No alces todavía la voz, bienaventurado, pues aún quedan dificultades, y, entre ellas, la mayor y la primera, pues ella afecta al principio mismo de la cuestión.

---

*este momento* demuestran que Platón intenta «construir» la noción de «nada» (*mēdén*) a partir de la negación de «algo» (*ti*), y una etapa intermedia en esta construcción es la expresión que hemos traducido por «no-algo» (*mḗ ti*) (cf. *Rep.* 478b13, donde el no-ser es definido como *oukhhén-ti* «no-uno-algo»). Tanto APELT (pág. 117) como CORNFORD (pág. 204) advirtieron este detalle, que escapa, por ejemplo, a DIÈS (pág. 337). Hasta esta etapa del razonamiento, no se ha cuestionado aún la negación del verbo conjugado. Esta «innovación» aparece cuatro líneas más abajo: *oudè légein* (e5).

[123] Si bien no somos partidarios de agregar términos ausentes del original —pues entonces la lectura, tipográficamente, se convierte en una suerte de carrera de obstáculos—, creemos que sólo la expresión española «no decir nada» refleja la negación total del «decir» que Platón quiere resaltar. Debe retenerse, empero, que la paradoja reside en «decir nada».

[124] Es difícil conservar en la traducción todos los matices de la expresión *mēdèn légein*. Como observara BLUCK (pág. 61), ella significa tanto a) hablar acerca de nada, como b) hablar sin sentido, o c) decir nada. Pero resulta exagerado afirmar que Platón especula con esta equivocidad. La expresión es equívoca una vez traducida, no en griego.

[125] En este difícil pasaje conservamos el término *ti,* que figura en todos los manuscritos y que fue suprimido por SCHLEIERMACHER (1824), pues en él reside la clave del pasaje: quien dice «algo», pero negado, dice «nada».

[126] Es decir, en la forma de una negación: «no algo».

[127] *oudè lègein:* «no dice».

TEET. — ¿Cómo dices? Habla y no temas.

EXTR. — Cualquier otra cosa que sea, se agrega a lo que es [128].

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Pero, ¿diremos que es posible agregar cualquier cosa que sea a lo que no es?

TEET. — ¿Y cómo?

EXTR. — Colocamos al número, en su conjunto, entre las cosas que son [129].

TEET. — Sí, si hay algo que debe colocarse como lo b que es [130].

EXTR. — No intentemos, entonces, aplicar el número —ni la pluralidad, ni la unidad— a lo que no es.

TEET. — Según parece, y como afirma el argumento, no sería correcto intentarlo.

EXTR. — Pero, ¿de qué modo podría alguien pronunciar por medio de su boca o captar en forma absoluta con el pensamiento las cosas que no son, o lo que no es, prescindiendo del número?

TEET. — ¿Cómo? Dilo.

EXTR. — Aun cuando hablemos de cosas que no son, ¿no intentamos aplicarles la pluralidad numérica? c

TEET. — ¿Qué?

---

[128] Según APELT (pág. 117), en este pasaje está enunciada ya la teoría de la «comunicación de los géneros», que será expuesta explícitamente a partir de 251a y que será la innovación mayor del *Sofista* respecto de la ontología platónica tradicional.

[129] Se trata, como en 237d, del número «gramatical».

[130] Como observara R. WIEHL, la afirmación del Extranjero es absolutamente evidente para un matemático como Teeteto (pág. 183). CAMPBELL (pág. 86) ve en esta referencia a la realidad del número uno de esos «toques pitagóricos, o platónicos tardíos», que se hacen más abundantes a partir del *Político*.

EXTR. — Algo que no es, ¿no implica acaso la unidad?

TEET. — Evidentísimamente.

EXTR. — Y, no obstante, decimos que no es justo ni correcto intentar agregar lo que es, a lo que no es.

TEET. — Es la máxima verdad.

EXTR. — ¿Comprendes, entonces, que no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es —en sí y de por sí [131]—, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e informulable [132].

TEET. — Así es, completamente [133].

d EXTR. — ¿Acaso ha poco mentí cuando dije que iba a enunciar la mayor dificultad respecto del mismo?

TEET. — ¿Qué? ¿Queda aún por enunciar alguna mayor?

EXTR. — ¿Y qué, admirable amigo? ¿No piensas, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo?

TEET. — ¿Cómo dices? Habla con mayor claridad.

---

[131] A esta altura del razonamiento, no creemos que esta referencia al no-ser «en sí y de por sí» prefigure la Idea o Forma del No-ser, que será sugerida en 258d. La expresión alude, más bien, al no ser absoluto que es el tema de esta primera parte del diálogo. Cf. *supra*, n. 116. Según CAMPBELL, Platón se refiere aquí al no-ser cuando es considerado aisladamente, «sin utilizarlo como sujeto o como predicado» (pág. 87).

[132] El último término es *álogon,* pero en todo este contexto *lógos* no significa «razón», sino «argumento», «afirmación», «discurso», «juicio». Ya CORNFORD (pág. 206, n. 1) señalaba que la traducción «irracional» hubiese estado fuera de lugar.

[133] Según W. BONDESON, el pasaje 237b7-e7 rinde cuenta de la imposibilidad de *hablar* sobre el no-ser, y 238a1-c11 de la de *pensar* el no-ser («Non being and the One. Some connections between Plato's *Sophist* and *Parmenides*», *Apeiron* 7 [1973], 13).

EXTR. — No es en mí en quien debe buscarse mayor claridad. Pues yo, que supuse que lo que no es no debe *e*
participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije «lo» que no es. Entiendes, sin duda.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y del mismo modo había dicho, un poco antes, que él «es» impronunciable, indecible e informulable. ¿Me sigues?

TEET. — Te sigo. ¿Cómo no habría de hacerlo?

EXTR. — Cuando intenté aplicarle el «es», ¿no dije lo
contrario de lo anterior? 239*a*

TEET. — Parece.

EXTR. — ¿Y qué? Al aplicárselo [134], ¿no razoné como si él fuese uno?

TEET. — Sí.

EXTR. — Y también cuando dije que era informulable, indecible e impronunciable, construí el argumento alrededor de algo unitario.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Pero decíamos que, si se quiere hablar con corrección, es necesario no definirlo ni como uno, ni como múltiple, e incluso no llamarlo en absoluto, pues esta expresión lo denotaría con la forma de la unidad.

TEET. — Completamente [135].

---

[134] Es decir, al aplicarle el verbo en tercera persona *del singular:* «es»

[135] Un análisis detallado de 237a-239a se encuentra en I. M. CROMBIE, *An examination of Plato's doctrines,* Londres, 1962-1963, vol. II, páginas 502-5 (hay trad. esp. en 2 vols. Madrid, 1979). MORAVCSIK («Being...») resume así esta «refutación del no-ser»: como el no-ser no tiene significación (*meaningless*) (237b7-e7), y como la no-existencia es inconcebible (*inconcevaible*) (238a5-c11), nada puede decirse de lo que no existe (238d4-239b3) (págs. 26-27).

b EXTR. — ¿Quién osaría dirigirme todavía la palabra? Pues me encontraría ya derrotado, tanto antes como ahora, en la refutación del no-ser [136]. No busquemos, entonces, en lo que yo afirmo, como te dije [137], una teoría correcta sobre el no-ser [138]. Vamos, pues: busquémosla ahora en ti.

---

[136] Como adelantamos *supra,* n. 120, la «refutación del no-ser» es el rasgo más ortodoxo entre los heredados por Platón de su «padre Parménides», que aparece también en varios diálogos previos al *Sofista.* Pero como este tema surge, casi siempre, en contextos decididamente sofísticos, no es fácil pronunciarse sobre la valoración precisa de los argumentos que Platón emplea. Ya en el *Eutidemo,* PLATÓN había puesto en boca del sofista que da título al diálogo una refutación del no-ser similar a la expuesta aquí por el Extranjero: decir es «decir algo», y algo es siempre «algo que es» (284a); no se puede hacer nada con lo que no es, ni decirlo ni pensarlo (286c). (Y también había hecho exclamar al heraclíteo Crátilo: «¿De qué modo quien habla podría decir lo que no es?», *Crát.* 429d.) Pero en la *República* («El que conoce, conoce algo que es, pues ¿cómo podría conocer lo que no es?», 476e) y especialmente en el *Teeteto,* estas concepciones son sustentadas por Sócrates. En este último diálogo, en un contexto similar al del *Sofista* (recordemos que éste, en la ficción, es la continuación de aquél), Sócrates afirma que quien ve, oye o piensa, ve, oye o piensa algo que es, pues pensar lo que no es, es no pensar ( 188e-189b). En todos estos casos, la demostración platónica —que no es el caso analizar ahora— se aparta a menudo de los cánones ortodoxos, y los especialistas no han dudado en hablar de «argumentos falaces» (cf. R. KENT SPRAGUE, *Plato's use of fallacy: a study of Euthydemus and some other dialogues,* Londres, 1962, págs. XIII, 80-2, 85; y J. HINTIKKA, «Knowledge and its objects in Plato», en *Patterns...,* ed. por MORAVCSIK, págs. 1-30). Aristóteles, en las *Refutaciones sofísticas,* retoma la mayor parte de estos argumentos (libro IV).

[137] En 238d, donde el Extranjero hizo la autocrítica de sus intentos.

[138] De todos modos, ha quedado en claro que, en esta sección —con o sin éxito—, Platón intentó refutar la realidad de un no-ser absoluto, «existencial». Así como el ser fue caracterizado por un *ti* unitario (ser es ser algo, es ser «alg-una» cosa), su negación es la negación de algo que existe (cf. E. WATSON SCHIPPER, «The meaning of existence in Pla-

TEET. — ¿Cómo dices?

EXTR. — ¡Adelante, entonces, con elegancia y nobleza! Tú, que eres joven, esfuérzate e intenta pronunicar correctamente algo sobre lo que no es [139], sin agregarle ni el ser, ni la unidad, ni la multiplicidad numérica.

TEET. — La osadía de tal propósito sería enorme y c absurda, pues ya veo lo que te ocurrió al intentarlo.

EXTR. — Si te parece, entonces, hagámonos a un lado tú y yo. Y, hasta que encontremos a alguien que pueda llevar a cabo esta tarea, digamos que el sofista, con la mayor astucia, se ha escondido en un lugar muy difícil.

TEET. — Así parece, sin duda alguna.

EXTR. — Pues si afirmáramos que posee una técnica simulativa [140], será fácil para él, compartiendo incluso nues- d tro empleo de los argumentos, orientarlos en sentido opuesto, de tal modo que, cuando lo llamemos fabricante de imágenes, preguntará a qué llamamos concretamente imagen. Es necesario encontrar una respuesta para oponer a las preguntas de este insolente, ¡oh Teeteto!

---

to's *Sophist», Phronesis* 9 [1964], pág. 231, n. 18: *ti* tiene sentido existencial en 237c-239b; cf. también CORNFORD, pág. 202: «Se supone que las palabras 'no es'... deben significar que aquello sobre lo cual versa la afirmación no existe»). Es decir, en esta sección del diálogo, Platón concibe al no-ser como *lo contrario* del ser (cf. OWEN, «Plato on...» [*op. cit.* en n. 118], pág. 231, n. 18). En 259a, Platón confiesa que nada se puede hacer ante esta noción, ni siquiera afirmar si ella existe o no.

[139] Obsérvese que en este nuevo punto de partida, el panorama se ha clarificado y se ha complicado a la vez. Ya no se trata, como en 237b, de «pronunciar lo que no es», sino de «pronunciar *algo sobre* lo que no es». Esta precisión da por sentado que la discusión girará en torno de un tipo de no-ser que tiene por lo menos la «realidad» necesaria como para ser objeto de un juicio. Cf. *infra*, n. 151.

[140] La discusión regresa al punto 236c. Cf. *supra*, n. 104.

TEET. — Es evidente que hablaremos de las imágenes que vemos en el agua y en los espejos, e incluso aquéllas dibujadas o grabadas, y otras más por el estilo [141].

e EXTR. — Lo que es evidente, Teeteto, es que tú no has visto nunca a un sofista.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Te hará creer que tiene los ojos cerrados, o que no tiene ojos en absoluto.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Cuando le respondas de ese modo, refiriéndote a algo que se ve en los espejos o que está modelado, se reirá de tus argumentos, como si estuviesen dirigidos a alguien que no puede ver; él, en cambio, pretenderá ig-
240a norar qué son los espejos, las aguas, e incluso la vista, y sólo te preguntará sobre lo que se obtiene de tus afirmaciones.

TEET. — ¿Sobre qué cosa?

EXTR. — Sobre lo que está presente en la multiplicidad que tú mencionaste y que lograste enunciar al pronunciar un solo nombre, «imagen», que se extiende sobre aquella totalidad como una unidad. Habla, pues, y defiéndete, sin retroceder ante este individuo.

TEET. — ¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?

EXTR. — ¿Dices que esa otra cosa por el estilo es ver-
b dadera, o cómo llamas a esa otra cosa?

TEET. — No es en absoluto verdadera, sino parecida.

---

141 Aunque esta enumeración no es completa, concuerda con los objetos que integran la *eikasía* en *Rep.* 510a (*plásmasi,* en *Sof.* 239a8, ocupa el lugar de *tò skeuastón* en *Rep.* 510a6), a los cuales Platón agrega ahora los *artefacta,* propios de la *pístis.*

EXTR. — ¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente?

TEET. — Así es.

EXTR. — ¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero? [142].

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Dices entonces que lo que se parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero [143]. Pero existe [144].

---

[142] Éste es el axioma que preside la totalidad de la argumentación: el «no» implica contradicción. Verdadero y no-verdadero, ser y no-ser, son, hasta esta etapa del razonamiento, conceptos contrarios (u opuestos, o contradictorios: los tres términos son sinónimos en el *Sofista*). En los párrafos siguientes se mostrará el callejón sin salida a que conduce esta concepción. Cf. *supra*, n. 138.

[143] La conclusión a que llega el Extranjero es fruto de una deducción lógica irreprochable. Si a) lo verdadero existe realmente, si b) lo no-verdadero es lo contrario de lo verdadero, y si c) lo parecido es no-verdadero, entonces d) lo parecido es lo contrario de lo que existe realmente, es decir, no existe. Sobre esta deducción, cf. SELIGMAN, pág. 16. A pesar de esta conclusión —necesaria, para demostrar que se debe buscar otro punto de partida—, la casi totalidad de los intérpretes modernos han modificado el texto a la luz de concepciones que Platón presentará más adelante, pero que, adelantadas en este punto del debate, desnaturalizan la demostración. Fiel al axioma que cree encontrar en Parménides, Platón demuestra aquí —como hemos dicho— que *si el ser es lo contrario del no-ser, la imagen no existe*. De los intentos hechos para modificar inexplicablemente el texto surge, en cambio, que la imagen posee cierta realidad (tesis que presentará Platón más adelante, es cierto, pero como *consecuencia* de la refutación, y no de la aceptación, del axioma parmenídeo). La primera de estas modificaciones consiste en proponer el texto indudablemente corrupto que ofrecen algunos manuscritos. (La segunda modificación será analizada *infra*, n. 144.) El procedimiento seguido fue el siguiente: a partir de mediados del siglo pasado se comenzó a utilizar como texto de la lín. 240b7 la lectura del cód. W, *ouk óntōs ouk ón* (cf. HERMANN, 1851; DIÈS, 1925; RUNCIMAN, 1962). Esta lectura, que sólo se encuentra en este códice y en dos de sus descendientes

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — No de un modo verdadero, según dices.

(*Vat. gr.* 1029; *Laur.* 54), es obviamente fruto de un defecto de ditografía del copista (el cód. W abunda en ejemplos de este tipo, cf., p. ej., *Fedro* 240d4; *didoús* T, *aidoús* B, *diaidoús* W; cf., también, *Parm.* 130d6) y priva de sentido al pasaje, al negar (*ouk óntōs*) la irrealidad (*ouk ón*) de la imagen, que deviene así un «irreal no-ser» (DIÈS), algo «no realmente no existente» (RUNCIMAN, pág. 68), es decir, algo intermedio entre el ser y el no-ser. Nada demuestra a favor de esta lectura, además, la aparición de la fórmula *ouk óntōs ouk ón* en Proclo, casi un milenio más tarde, donde ella forma parte del vocabulario técnico de las hipóstasis neoplatónicas (cf. F. W. KOHNKE, «Plato's conception of *tò ouk óntōs ouk ón*», *Phronesis* 2 [1957], 32-40). Conscientes de esta dificultad, hay autores que, en lugar de elegir una versión más coherente que la de W, eliminaron el segundo *ouk* (BURNET, ed. Oxford; CORNFORD, página 211), o que, como C. RITTER («Bemerkungen zum *Sophistes*», *Arch. Gesch. Philos.* 10 [1897], 491), transforman la frase en interrogativa y otorgan al segundo *ouk* el significado vacío de «nonne»: «¿*No* dices acaso que realmente...?» (BURNET se adhirió a esta posición en «Vindiciae Platonicae II», *Class. Quart.* 14 [1920], 137). Nosotros creemos que la solución más simple consiste en seguir el texto de la mayor parte de los manuscritos (T, Y, *Vat. gr.* 227, 228, 1030; *Vat. Urb.* 28; *Vat. Ross.* 558; *Vat. Barb.* 270; *Neap. gr.* 337, 340; *Malat.* 28.4; *Ang.* 107; *Paris. gr.* 1808, 1814; *Paris. Coisl.* 155; etc.) (el importante cód. B tiene un texto corrupto, *ouk óntōn ouk ón*), tal como figura en las ediciones previas a la utilización de W (descubierto en 1794). El texto dice simplemente *ouk ón ára légeis tò eoikōs*, «dices entonces que lo que se parece es *algo que no es...*».

144 En todos los manuscritos del *Sofista* (en los cuales el cambio de interlocutor suele estar señalado con dos puntos, con un punto por encima de la línea, o con un pequeño espacio en blanco), la intervención del Extranjero termina con la frase «...pero existe» (*all'ésti ge mên*), que plantea la paradoja básica a la que conduce este enfoque del no-ser como lo contrario del ser: lo que no existe (pues no es verdadero, y lo verdadero es real) existe. De ahí el asombro de Teeteto, que pregunta de inmediato de qué modo «eso» puede existir: «¿Cómo?» (*pôs*). Y el Extranjero, fiel a lo dicho unas líneas antes, dice: «No de un modo verdadero.» Este argumento deriva necesariamente de las premisas admitidas hasta ahora. No obstante, también en este punto el texto fue modificado en

TEET. — No, por cierto, si bien es realmente una imagen [145].

EXTR. — Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es? [146].

---

1851 por HERMANN para hacer coincidir el contenido del pasaje con la existencia relativa (en lugar de su «inexistencia» total proclamada por todos los otros manuscritos) conferida a la imagen por la adopción del texto de W. La modificación, en este caso, es completamente inaceptable, pues no tiene base manuscrita alguna y es fruto sólo de una conjetura de HERMANN, quien propuso eliminar la acentuación de *pôs* (lo cual de por sí es posible), para convertir el adverbio interrogativo («¿cómo?») en adverbio de modo (*pōs:* «de cierto modo», «en cierto sentido»), y hacer culminar en *ereîs* la frase del Extranjero («...si afirmas que no es verdadero»). HERMANN atribuyó luego la frase «pero existe» a Teeteto, y le agregó el modificado *pōs.* De este modo, después de la intervención (trunca) del Extranjero, Teeteto diría: «Pero existe de cierto modo» (*all 'ésti ge mèn pōs*). En virtud de esta conjetura, entonces, el enigmático *ouk óntōs ouk ón* recibió una explicación retroactiva en 240b9: la imagen no es realmente algo que no es. Es indudable que con modificaciones de este tipo se puede hacer decir a Platón... lo que el intérprete quiere que diga. Pero en este caso la conjetura es innecesaria, pues la tradición manuscrita ha conservado un texto íntrego y coherente. Inexplicablemente, *todos* los editores y traductores posteriores a Hermann han seguido su desdichada hipótesis. Hemos encontrado una única excepción: M. FREDE, «Bemerkungen zum Text der Aporienpassage in Platons *Sophistes*», *Phronesis* 7 (1962), 133.

[145] Esta frase prefigura la nueva concepción del ser que Platón presentará como consecuencia de su analítica del no-ser: el ser *real* que deriva de la identidad, y el no-ser *relativo* que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto ella es diferente de él) la imagen *no es* («Ser algo es no ser otra cosa», cf. ANDIC-BROWN, «False statements...» [*op. cit.* en n. 13], pág. 26). Pero, verdadera o no, la imagen es *realmente (óntōs)* ella misma. La unión tradicional entre verdad y realidad empieza a desvanecerse...

[146] En esta conclusión del argumento, Platón pone en juego todos los elementos aportados por la investigación hasta este momento. Como se puede apreciar por la respuesta de Teeteto, el resultado a que se ha llegado es «muy insólito».

*c* TEET. — Es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación [147] de este tipo, lo cual es muy insólito.

EXTR. — ¿Cómo no ha de ser insólito? Al menos ves que también ahora, y gracias a este entrecruzamiento, el sofista de muchas cabezas [148] nos obligó a admitir, a pesar nuestro, que lo que no es, en cierto modo es [149].

TEET. — Lo veo, y muy bien.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Seremos capaces de determinar cuál es su técnica, poniéndonos de acuerdo con nosotros mismos?

TEET. — ¿Qué es lo que temes, que hablas así?

*d* EXTR. — Cuando afirmamos que él engaña con sus simulaciones y que su técnica es engañadora, ¿diremos, entonces, que es gracias a su técnica por lo que nuestra alma piensa cosas falsas, o qué diremos?

TEET. — Eso. ¿Qué otra cosa podríamos decir?

EXTR. — El pensamiento [150] falso es el que piensa lo contrario de lo que es, ¿o qué? [151].

---

[147] Platón introduce el término *symplokḗ* (combinación), mediante el cual explicará, en 251-256, la comunión mutua de las Formas.

[148] En esta descripción suele verse una alusión a la hidra (cf. *Eutid.* 297c), pero quizá Platón se refiera también a los «mortales» del poema de PARMÉNIDES, caracterizados como «bicéfalos» (fr. 6, 5).

[149] Vemos aquí una confirmación de la versión tradicional del pasaje 240b7-11, propuesta por nosotros. «Lo que no es» es la imagen, a la cual, poco antes en b11, se le concede cierto modo de existencia: como imagen, no verdaderamente.

[150] El término griego es *dóksa*. Acerca de nuestra traducción, cf. *infra*, n. 269.

[151] El pasaje que va desde aquí hasta 241b es un resumen de la posición tradicional (el no-ser es lo contrario del ser: 240d8; el pensamiento falso piensa lo que no es: d9) y de su fracaso (el no-ser es impronunciable, inefable, etc., 241a4).

Teet. — Lo contrario.

Extr. — ¿Afirmas, entonces, que el pensamiento falso piensa lo que no es?

Teet. — Necesariamente.

Extr. — ¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que e
de algún modo existe lo que de ningún modo es? [152].

Teet. — Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco.

Extr. — ¿Y qué? ¿No pensará que de ningún modo es lo que existe completamente?

Teet. — Sí.

Extr. — Y esto es falso.

Teet. — Lo es.

Extr. — Y, se me ocurre, un discurso [153] sobre eso mismo será así considerado falso, tanto cuando afirme
que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no 241a
es, es.

---

[152] En esta frase, aparentemente ingenua, se encuentra la clave del enfoque platónico de la cuestión del no-ser: en el *Sofista,* Platón lleva a cabo un análisis gnoseológico-discursivo del ser y del no-ser. La ontología está presente en todo momento (contrariamente a la opinión de varios intérpretes: A. L. Peck, «Plato and the *mégista génē* of the *Sophist:* a reinterpretation», *Class. Quart.* 2 [1952], 32-56; J. Xenakis, «Plato's *Sophist:* a defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth», *Phronesis* 4 [1959], 29-43; J. R. Trevaskis, «The *mégista génē* and the vowel analogy of Plato's *Soph.* 253», *ibid.* 11 [1966], 99-116; cf. una exhaustiva crítica de estas posiciones en Lafrance, *La théorie...* [*op. cit.* en n. 107], págs. 322-330), pero ella sirve de base a la gnoseología. Y es en la frase que comentamos donde Platón reemplaza la cuestión que originó las aporías precedentes (*sc.,* la posibilidad o no de «pensar lo que no es») por su versión gnoseológico-discursiva: «pensar que lo que no es, es» (o «no es»).

[153] El término es *lógos. Cf. supra,* n. 19.

TEET. — ¿De qué otro modo llegaría a ser falso?

EXTR. — De ninguna otra manera. Pero el sofista no lo aceptará. ¿Cómo podría admitirlo alguien que sea coherente con su propio pensamiento, cuando aceptó que lo que antes se discutió [154] es impronunciable, indecible, informulable e impensable? ¿Comprendemos lo que dice, Teeteto?

TEET. — ¿Cómo no comprenderemos que dirá que nosotros afirmamos ahora lo contrario que antes, y que nos atrevemos a sostener que lo falso existe tanto en los pensa-
*b* mientos como en los discursos [155]? Pues a menudo estamos obligados a unir lo que es a lo que no es, aun cuando acabamos de convenir en que esto es completamente imposible.

EXTR. — Tu recuerdo es correcto. Pero ya es tiempo de decidir qué debe hacerse con el sofista, pues si para escrutarlo colocamos su técnica entre la de los falsificadores y magos, las objeciones y los problemas, como ves, son muchos y muy difíciles.

TEET. — Por cierto.

EXTR. — No obstante, apenas hemos pasado revista a
*c* una pequeña parte, y ellos son, según parece, infinitos.

TEET. — Si es así, parecería que nos resultaría imposible capturar al sofista.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso abandonaremos ahora, acobardados?

TEET. — Yo digo que no es necesario, mientras tengamos una posibilidad —por pequeña que sea— de capturar de algún modo a este individuo.

---

[154] Es decir, el no-ser.

[155] *lógoi:* juicios, afirmaciones, discursos. Platón introduce paulatinamente el tema de la última parte del diálogo: la explicación del discurso o juicio falso.

Extr. — ¿Me perdonarás, entonces, y, como acabas de decir, te contentarás con que nos liberemos apenas débilmente de un argumento tan poderoso?

Teet. — ¿Cómo podría no hacerlo?

Extr. — Entonces te pediré un favor aún mayor. *d*

Teet. — ¿Cuál?

Extr. — Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio.

Teet. — ¿Qué?

Extr. — En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba [156] el argumento del padre Parménides y obligar [157], a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea [158].

Teet. — Es evidente que en la argumentación habrá que sostener con energía algo de esa índole.

Extr. — ¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? [159]. Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender *e*
hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo.

---

[156] Platón repite la expresión de 237b, «poner a prueba» (*basanídsō*). Cf. *supra*, n. 114.

[157] Según Cornford (pág. 214, n. 2), el verbo «obligar» (*biádsō*) podría aludir a la noción de «imponerse» (*damádsō*) del verso 7,1 de Parménides. En realidad, el verbo *biádsō* figura literalmente en el verso 7,3 de Parménides, en el cual se dice exactamente lo contrario que en este pasaje del *Sofista:* «que la costumbre inveterada no te *obligue* (a recorrer) este camino», es decir, el que afirma que el no-ser, es.

[158] Platón propone, en efecto, invertir la fórmula clásica del fr. 2 de Parménides: lo que es, es; lo que no es, no es.

[159] El mismo dicho se encuentra en dos pasajes de la *República:* 465d y 550d.

Teet. — Es la pura verdad.

242a Extr. — Por eso hay que osar enfrentarse ahora al argumento paterno, o dejarlo por completo tal como es, si algún escrúpulo nos impide hacerlo.

Teet. — Nada nos lo impedirá.

Extr. — Te pediré, entonces, por tercera vez, un pequeño favor.

Teet. — Dime.

Extr. — Afirmé hace poco [160] que, en lo que respecta a la refutación de estas cosas, siempre me sentí impotente, y lo mismo me ocurre ahora.

Teet. — Lo afirmaste.

Extr. — Temo que a causa de lo que dije me consideres como un loco, tornándome ya hacia arriba, ya hacia
b abajo. Pues, en realidad, es para satisfacerte por lo que procederemos a la refutación del argumento... si lo refutamos.

Teet. — En lo que a mí respecta, jamás pensaré que te extralimitas si emprendes esta refutación y su demostración: avanza con confianza hacia ese objetivo.

Extr. — Y bien. ¿Cuál será el punto de partida de un argumento tan peligroso? Me parece, joven amigo, que éste es el camino que necesariamente habrá que recorrer.

Teet. — ¿Cuál?

Extr. — Examinar, en primer lugar, lo que ahora pa-
c rece evidente, para ver si no hemos admitido entre nosotros que nuestros juicios son adecuados simplemente porque vemos esas cosas con cierta dificultad.

Teet. — Explícate con mayor claridad.

Extr. — Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza.

[160] En 239b.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños [161]. Uno dice que los entes son tres [162], que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos, llevan *d* a cabo casamientos y nacimientos, y alimentan a sus descendientes. Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan [163]. El grupo [164] eleata, que partió de nosotros [165] y que comenzó

[161] El pasaje siguiente constituye, sin lugar a dudas, la más antigua «historia de la filosofía». En algunos casos no es fácil adivinar a qué autores alude Platón; en las notas siguientes sólo ofrecemos hipótesis probables. Sobre la posibilidad de que Platón utilice para este panorama doxografías corrientes en su época, cf. J. MANSFELD, «Aristotle, Plato, and the Preplatonic doxography and chronography», en *Storiografia e Dossografia nella filosofia antica*, ed. G. CASERTANO, Turín, 1986, páginas 1-59.

[162] En una enumeración que se encuentra en ISÓCRATES (*Antíd.* 268), se dice que Ión admitía tres realidades (sobre este pasaje, cf. MANSFELD, «Aristotle, Plato...», págs. 32-6). Ión de Quíos fue un «poeta trágico y lírico, y filósofo» (*Suda*, s.v.). Según FILÓPONO (*De gen. et cor.*, página 207, 18 VIT.), las tres realidades o entes son el fuego, la tierra y el aire. Este personaje no debe confundirse con Ión de Éfeso, interlocutor de Sócrates en el diálogo de Platón que lleva su nombre. Otros autores, como ZELLER, CAMPBELL, creen que Platón hace alusión a Ferécides y a sus tres principios: Zeus, Tiempo y Tierra.

[163] Probable referencia a Arquelao, discípulo de Anaxágoras, para quien los principios eran lo caliente y lo frío (cf. DIÓGENES LAERCIO, II 16).

[164] *éthnos*, en este contexto, no tiene connotaciones «étnicas». Se trata de un grupo de pensadores con un interés común, caracterizado por la *pólis* en que desarrollaron su actividad los representantes más notorios del grupo.

[165] La tradición manuscrita ofrece en este pasaje dos posibilidades: «a partir de nosotros» (*par' hēmôn*), en B, W, T, Y, y sus descendientes; «entre nosotros» (*par' hēmîn*), corrección efectuada al *Cod. Paris. gr.* 1808, y sus descendientes. La mayor parte de los editores han seguido esta corrección (BURNET, CORNFORD, DIÈS, ROBIN, FOWLER), que otorga

con Jenófanes y antes aún [166], expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente. Luego, ciertas Musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple
e y uno, pues el odio y la amistad lo unen. Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas Musas [167], mientras que las más suaves permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo
243a gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad [168]. Es difícil

a la fórmula un carácter fuertemente locativo. Nosotros, en cambio, dada no sólo la inusitada unanimidad de los cuatro códices principales, sino también la coherencia de la frase respecto de la realidad histórica de la «escuela» eleata, hemos optado, con algunos pocos autores (Campbell, Diels-Kranz, Usener), por la primera versión. La fórmula *pará* + genitivo indica, en efecto, un punto de partida, un origen, una derivación, la cual permitirá explicar la existencia de un «eleático» no eleata, como será el caso de Meliso de Samos, así como la utilización de las tesis eleatas por parte de representantes de las escuelas de Mégara y de Cirene. En lo que respecta al Extranjero «de Elea», ya Trevaskis prefería denominarlo «Elean» en vez de «Eleatic», porque es evidente que no comparte los ideales de la escuela elea («The *mégista...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 99, n. 1).

[166] Hay muchos candidatos para ocupar este enigmático puesto (los órficos, los poetas líricos, los pitagóricos, Homero), pero lo más probable es que, como en un pasaje similar del *Teeteto* (donde se dice que la filosofía de Heráclito derivaría de Homero, o «de una época anterior aún», 179e), Platón quiera dar a entender que la teoría es respetable porque es muy antigua. Según Robin, se trata simplemente de una broma (II, pág. 1460).

[167] Heráclito de Éfeso (en Jonia) habría dicho, en efecto: «no comprenden cómo lo que difiere concuerda consigo mismo...» (fr. 51). El plural platónico es una manera corriente de referirse a un filósofo por medio de quienes comparten sus ideas.

[168] La referencia se dirige obviamente a Empédocles de Agrigento (en Sicilia).

afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos. No obstante, puede proclamarse lo siguiente sin ofender a nadie.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Que, con desprecio de la mayoría —que somos nosotros— nos pusieron entre paréntesis, pues se expresaron sin tener en cuenta si los seguíamos o si nos dejaban atrás, y cada uno de ellos llevó a cabo su tarea. *b*

TEET. — ¿Qué dices?

EXTR. — Que cuando uno de ellos se expresa y dice que hay, o hubo, o se produce, una multiplicidad, o una unidad, o dos cosas, y otro afirma que lo caliente se mezcla, a su vez, con lo frío, y supone que hay separaciones y reuniones, ¿comprendes, Teeteto, ¡por los dioses!, qué se quiere decir en cada caso? Pues, cuando yo era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer, el no-ser. Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades acerca de él [169].

TEET. — Ya lo veo. *c*

EXTR. — Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos en el alma el mismo sentimiento, y, si bien decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia —lo cual no ocurre con su contrario—, quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos.

TEET. — Quizá.

EXTR. — Y otro tanto debe afirmarse de todo cuanto hemos enumerado antes.

---

[169] Un minucioso análisis del pasaje que aquí comienza, referido a las «paradojas del ser» ( 243b-249a) se encuentra en M. V. WEDIN, «Plato on what 'being' is not», *Philosophia* 10-11 (1980-1981), 265-294.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Más adelante, si te parece, examinaremos to-
d do esto; ahora, y en primer término, debe estudiarse el objeto mayor y principal.

TEET. — ¿A cuál te refieres? ¿Acaso dices, según parece evidente, que primero debe analizarse lo que es, y qué quieren mostrar quienes lo enuncian?

EXTR. — Has comprendido al pie de la letra, Teeteto. Digo que es necesario aplicar el método que consiste en figurarse que ellos están presentes [170] y que los cuestionamos así: «Y bien, vosotros [171], que sostenéis que todas las cosas son lo caliente y lo frío, u otra pareja por el esti-
e lo [172], ¿qué afirmáis respecto de ellos cuando decís que ambos y cada uno 'es'? ¿Qué suponemos que es este 'ser'? ¿Es algo tercero, además de aquellos dos, y entonces, según vosotros, debemos sostener que el todo son tres cosas, y no dos? Pues cuando llamáis 'ser' a uno de ellos, no podéis decir ambos 'son' del mismo modo: habría algo así como un uno doble, pero no dos.»

---

[170] F. CHIERECHIN (*Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone,* Padua, 1976, págs. 75-76) encuentra en este pasaje del *Sofista,* los rasgos definitorios de la exégesis filosófica: análisis de la sucesión de teorías expuestas en forma de *narrationes* (242c-d) e interrogación de los protagonistas «como si estuviesen presentes» en busca de un saber demostrativo.

[171] En 242c6, Platón había propuesto interpelar a quienes se ocuparon de «cuántos y cuáles son los antes». El primer tema que se analiza (243d8-245e2) es el de la «cantidad» de los entes, y la sección comienza con los «pluralistas».

[172] El carácter eminentemente paradójico de esta sección se hace evidente, según WEDIN, por el hecho de que, una vez refutada esta tesis dualista extrema, Platón refuta también la antítesis (que, no obstante, y según el principio de no-contradicción, tendría que ser verdadera): la del monismo absoluto (cf. 244b6-7) («Plato on what 'being'...» [*op. cit.* en n. 169], pág. 276).

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — «¿Pretendéis entonces acaso llamar 'ser' a ambos?»

TEET. — Quizá.

EXTR. — «Pero amigos —les diremos—, en ese caso se afirmaría con toda claridad que dos es uno» [173]. 244a

TEET. — Has hablado con justeza.

EXTR. — «Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades. Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar, para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario.» Si así b hablamos y cuestionamos a éstos y a todos cuantos afirman que el todo es más que una sola cosa, ¿estaremos equivocados, oh joven amigo?

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso, de ser posible, no debe preguntarse a los que dicen que el todo es uno, a qué llaman «ser»? [174].

---

[173] La crítica del Extranjero consiste en extraer las consecuencias contradictorias de la tesis de los pluralistas: quienes sostienen que hay *dos* entes, afirman en realidad que hay *tres* (lo caliente, lo frío, el ser) o que hay sólo *uno* (lo caliente-frío-que-es). Este procedimiento recuerda al aplicado por Zenón de Elea para defender las tesis de Parménides (cf. *Parm.* 128d). Da la impresión de que Platón considera aquí «ser» como sinónimo de «idéntico a»: en el primer caso se trataría de la Identidad, que constituiría un tercer principio; en el segundo, decir que «lo caliente y lo frío son» significaría afirmar que son idénticos al ser.

[174] Comienza aquí la crítica de los «monistas». Un exhaustivo análisis de este pasaje se encuentra en O. GUARIGLIA, «Platón, *Sofista* 244b6-245e2: la refutación de la tesis eleática», *Diálogos* 19 (1970), 73-82.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Que respondan entonces a esto: «¿Decís que hay sólo algo único?» «Lo decimos», dirán [175]. ¿No es así?

TEET. — Sí.

EXTR. — «¿Y qué? ¿Llamáis 'lo que es' a algo?»

TEET. — Sí.

c EXTR. — «¿Acaso a aquello único que hay, con lo cual utilizáis dos nombres para lo mismo, o a qué otra cosa?» [176].

TEET. — ¿Cuál será la respuesta a esta pregunta, Extranjero?

EXTR. — Es evidente, Teeteto, que quien sostiene esta hipótesis no podrá responder fácilmente a lo que acabamos de preguntar, ni a otras cuestiones por el estilo.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Es más bien ridículo admitir que hay dos nombres, cuando se sostuvo que sólo existe una cosa.

TEOD. — ¿Cómo no habría de serlo?

EXTR. — Y tampoco tendría sentido admitir que se
d hable, en general, de la existencia de un nombre.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa afirma la existencia de dos cosas.

TEET. — Sí.

---

[175] El interlocutor imaginario del Extranjero podría ser MELISO. En efecto, en uno de los textos de este autor leemos: «Sólo hay (algo) único» (*hèn mónon éstin*) (fr. 8,1), lo cual parece ser la respuesta a la pregunta del Extranjero: «¿Decís que hay sólo algo único?» (*hèn... mónon eînai*).

[176] Observa SELIGMAN que, aunque se admita que Parménides haya realmente hablado de lo uno, Platón parece invertir aquí su punto de partida: en lugar de sostener que el ser es uno, Parménides afirmaría que lo Uno es (pág. 25).

EXTR. — Y si se sostiene que el nombre es lo mismo que la cosa, entonces sería forzoso afirmar que el nombre es nombre de nada, o, si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es nombre sólo del nombre, y no de otra cosa.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y la unidad, que es sólo unidad de lo único, es ella también unidad del nombre [177].

TEET. — Necesariamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Dirán que el todo es diferente de lo único que es, o que es lo mismo que él? [178].

TEET. — ¿Cómo no lo afirmarán, tanto ahora como e
más adelante?

EXTR. — Entonces, si el todo es, como dice Parménides,

*Semejante por doquier a la masa de una esfera bien re-*
*[donda,*
*absolutamente equidistante a partir del centro; pues ni*
*[algo mayor*
*ni algo menor, aquí o allá, es necesario que haya* [179],

un ente semejante tiene medio y extremos, y al tenerlos es completamente necesario que tenga partes, ¿o no? [180].

---

[177] En este difícil pasaje hemos seguido el texto de los manuscritos B y W, que ofrecen la fórmula «unidad de lo uno» (*henòs hén*) en la primera frase y *toû* (genitivo: «*del* nombre»), en vez de *toûto* en la segunda.

[178] Comienza aquí el análisis de la relación que existe entre «uno» y «todo». Según BLUCK, no debe perderse de vista el hecho de que Platón se refiere a los nombres 'ser' y 'todo' y no a las nociones de Unidad y de Totalidad (págs. 73 y 76).

[179] Fr. 8. vv. 43-45.

[180] La crítica que comienza ahora se basa en la premisa «el todo es una suma de partes», discutible en sí y difícilmente aplicable a Parménides, para quien la noción de *hólon* significa «macizo», «sin lagunas»,

TEET. — Así es.

245a EXTR. — Pero nada impide que lo que está dividido posea, además de todas sus partes, la característica de la unidad, y que, siendo así completo y total, sea también uno.

TEET. — ¿Por qué no?

EXTR. — Pero, ¿no es imposible que lo que experimenta esto, sea lo uno en sí?

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Quizá sea necesario afirmar, según una argumentación correcta, que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible.

TEET. — Es necesario, en efecto.

b EXTR. — Pero lo que es así en virtud de la unión de muchas partes, no estará de acuerdo con este razonamiento.

TEET. — Comprendo.

EXTR. — Entonces, el todo [181] que posee la característica de la unidad, ¿será así uno y total, o diremos que el ser no es completamente total?

TEET. — La elección que propones es difícil.

EXTR. — Dices la pura verdad. Pues aunque el ser esté afectado en cierto modo por la unidad, no parecerá ser lo mismo que lo uno, y la totalidad será mayor que la unidad.

TEET. — Sí.

---

«total en sí mismo» (V. GUAZZONI FOÀ, «Senofane e Parmenide in Platone», *Giorn. Metaf.* 16 [1961], 471), y la comparación con la esfera es sólo una *imagen*. Como observara ROSEN, esta crítica supone el paso de la noción de *pân* (*the all*) a la de *hólon* (*the whole*) (pág. 209). Acerca de este pasaje del poema, cf. nuestro trabajo *Les deux chemins de Parménide*, París-Bruselas, 1984, págs. 191-192.

[181] Conservamos el término «todo», que figura en todos los manuscritos. La mayor parte de las ediciones siguen la conjetura «*ón*» propuesta por SCHLEIERMACHER.

EXTR. — Admitamos que el ser no sea total por el hecho de experimentar aquella característica, y que la totalidad exista; ocurrirá que el ser carecerá de sí mismo. c

TEET. — Absolutamente.

EXTR. — Y según esta argumentación, al estar privado de sí mismo, el ser no será ser [182].

TEET. — Así es.

EXTR. — Y la totalidad, a su vez, será mayor que la unidad, pues el ser y el todo alcanzarán, por separado, la naturaleza propia de cada uno.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y si, en cambio, el todo no existiese en absoluto, lo mismo le ocurrirá al ser: además de no existir, no podrá nunca llegar a ser. d

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Lo que llega a ser, siempre llega a ser todo, de modo que es necesario que si se proclama que ni la unidad ni el todo existen, no deberán colocarse ni la esencia ni la generación entre las cosas que son.

TEET. — Parece que esto es por completo así.

EXTR. — Y también es preciso que lo que no es un todo, no implique cantidad alguna, pues al ser algo determinado, será una cantidad, y será necesariamente un todo determinado.

TEET. — Seguramente.

---

[182] La frase *ouk òn éstai tò ón* podría traducirse también por «el ser será no-ser». No obstante, hay dos razones que nos hacen preferir la traducción que hemos adoptado: a) excepto en 240b, Platón siempre alude al no-ser con la fórmula *mè ón* y no *ouk ón;* b) no se explicaría la presentación de la noción del no-ser en este pasaje, sin extraer de ella las consecuencias que el contexto hubiese permitido obtener. Cf., también, CORNFORD, pág. 225.

Extr. — Y así millares de interminables dificultades sur-
e girán para quien afirme que el ser es ya sea doble, ya sea único.

Teet. — Lo que acabamos de entrever lo pone en evidencia. Una cuestión se une a la otra y conduce a una desviación siempre mayor y más dificultosa respecto de lo que antes se dijo.

Extr. — Si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo, lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no-ser [183]. Ahora debe examinarse a los que se expresaron según otro punto de
246a vista [184], con el objeto de aprender, gracias a todos, que decir qué es el ser no es más accesible que el no-ser.

Teet. — Es necesario, entonces, que avancemos hacia ellos.

Extr. — Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes [185] a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad [186].

Teet. — ¿Cómo?

Extr. — Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos

[183] En realidad, ninguno de los grupos o escuelas estudiados se ocupó del no-ser. Seguramente Platón quiere sugerir que, sobre la base de sus concepciones del ser, son fácilmente deducibles sus puntos de vista sobre el no-ser.

[184] Se trata de quienes se ocuparon de «cuáles» (*poîa,* 242c6) son los entes, es decir, de quienes preguntaron «qué es el ser» (*tí pot' éstin tò ón*). Campbell, más radicalmente, opina que la frase se refiere a «quienes hablan con menor exactitud», es decir, aquellos que «no trataron de determinar ni el número ni las clases del ser» (pág. 116).

[185] A menudo se ha visto en esta expresión una alusión a la lucha entre Zeus y los Titanes en Hesíodo (*Teog.* 675-715). No debe olvidarse, además, que los Gigantes son hijos de la Tierra (*ibid.,* 185), al igual que los «materialistas» que presentará Platón (247c, 248c).

[186] El término griego es *ousía.*

piedras y árboles [187]. Aferrándose a estas cosas sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien b afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa.

TEET. — Has hablado de gente terrible; también yo, en efecto, los he podido encontrar [188].

EXTR. — Es por ello por lo que quienes se les oponen se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible, sosteniendo vehementemente que la verdadera

---

[187] La expresión «piedras y árboles» es una fórmula usual para referirse a «la naturaleza inanimada» (CAMPBELL, pág. 118). Cuando Penélope pregunta al Extranjero (que no es otro que Ulises) cuál es su origen (su patria, su clan), ella da por supuesto que él no surgió «de un árbol ni de una piedra» (*Od.* XIX 163). PLATÓN se refiere a este pasaje en *Apol.* 34d, y a la expresión en general en *Fedro* 275b, y *Rep.* 544e.

[188] Si bien hay varios candidatos que podrían responder a esta caracterización (p. ej., Protágoras, Aristipo, Antístenes), la mayor parte de los estudiosos encuentra aquí una alusión a los atomistas, para quienes la única realidad eran los átomos y el vacío. Como es sabido, en el *corpus platonicum* no hay referencia alguna a Demócrito, pero sería inconcebible suponer que Platón desconocía el sistema atomista. I. HAMMER-JENSEN demostró en un trabajo ya clásico —aunque muy criticado— la influencia de Demócrito sobre el *Timeo* («Demokrit und Platon», *Archiv Gesch. Philos.* 33 [1910], 92-105). De todos modos esa influencia no justificaría los celos que, según Diógenes Laercio, sentía Platón: «deseoso de prender fuego a todos los escritos de Demócrito que había logrado reunir, consciente de que estaba ante el más grande de los filósofos» (DIÓGENES LAERCIO, IX 40). Según MORAVCSIK («Being...»), sean cuales fueren las relaciones entre Platón y Demócrito, éste no es el blanco de las críticas de 246d, dirigidas no contra el materialismo sino contra el empirismo, doctrina que Demócrito (cf. frs. 11 y 125) no compartía (página 35, n. 1). En cambio, GUTHRIE finaliza su breve análisis de la cuestión con esta frase: «Yo voto por Demócrito» (*A History...*, V, pág. 138, n. 2, trad. esp., pág. 152, n. 266).

realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas. Desmenuzando en pequeños fragmentos sus *c* razonamientos[189] tanto los cuerpos de aquéllos como la verdad de que ellos hablan, sostienen que eso no es la realidad, sino apenas un cierto devenir fluctuante. Entre unos y otros se lleva a cabo un combate interminable sobre estas cosas, Teeteto.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Recibamos, entonces, de cada grupo, uno por uno, la explicación de la realidad que sostienen.

TEET. — ¿Y cómo la obtendremos?

EXTR. — Fácilmente en el caso de los que la colocan en las formas, pues son más amables. Será más difícil, e incluso imposible, en el caso de los que conducen todo *d* por la fuerza hacia lo corpóreo[190]. Pero, a mi parecer, debe procederse con ellos de la siguiente manera.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Lo ideal sería —si ello fuera posible— mejorarlos de hecho, pero, si esto no está a nuestro alcance, hagámoslo de palabra, suponiendo que consentirán en responder más regularmente que hasta ahora. Lo que se ha acordado entre los mejores es más valioso que lo acordado entre los peores; pero no son éstos quienes nos interesan: nosotros buscamos la verdad.

*e* TEET. — Es lo más correcto.

EXTR. — Pide ahora a éstos, que ya son mejores, que te respondan, e interpreta lo que ellos digan.

TEET. — Así será.

EXTR. — Preguntemos si, cuando hablan de un ser vivo mortal, afirman que eso es algo.

---

[189] APELT ve aquí una alusión a Zenón y a los megareos (pág. 145).

[190] Según ROSEN, esta frase sugiere que los primeros, a diferencia de los segundos, están acostumbrados al empleo del término *ousía* (pág. 214).

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — ¿No admiten que eso es un cuerpo animado?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Sostienen que el alma es algo que existe?

TEET. — Sí. 247a

EXTR. — ¿Y qué? ¿No dicen que el alma es a veces justa y que otras veces es injusta, que a veces es inteligente y que otras veces es insensata?

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — ¿Y no es por la posesión y por la presencia de la justicia por lo que el alma llega a ser de este tipo, y contraria, por lo contrario?

TEET. — Sí, también admiten esto.

EXTR. — Pero, entonces, dirán que lo que es capaz de sobrevenir a algo, o de abandonarlo, es completamente real.

TEET. — Lo dicen.

EXTR. — Entonces, puesto que existen la justicia, la b
inteligencia, toda otra perfección —así como sus contrarios—, y también el alma, donde esto se produce, ¿dirán que todo eso es algo visible y tangible, o invisible?

TEET. — Casi nada de eso es visible.

EXTR. — ¿Y qué son esas cosas? ¿Afirman acaso que poseen cierto cuerpo?

TEET. — No responden a todo esto del mismo modo, sino que piensan que el alma misma posee cierto cuerpo [191], pero respecto de la inteligencia y de todo cuanto acabamos de enumerar, no se atreven a admitir que son algo que no existe, ni a sostener que todo ello es corpóreo. c

EXTR. — Es evidente, Teeteto, que estos hombres se han vuelto mejores, pues nada de esto avergonzaría a aquellos

---

[191] CAMPBELL encuentra en esta teoría una nueva alusión a Demócrito (pág. 122). Cf. ARIST., *De an.* I 2, 405a: «(Para Demócrito) el alma está constituida por los primeros cuerpos indivisibles.»

de entre ellos que han brotado como productos de la tierra, y que sostienen con vigor que todo lo que no se puede apresar con las manos no existe en absoluto.

TEET. — Has casi expresado su pensamiento.

EXTR. — Volvamos entonces a interrogarlos, pues si qui-
d sieran admitir la existencia de algo incorpóreo, por pequeño que fuese, ello bastaría. Pues ellos deben decirnos qué es lo que tienen en común aquellas cosas con lo que tiene cuerpo y que, al tomarlo en consideración, les permitía decir que, tanto unas cosas como otras, son. Es probable que se encuentren, entonces, en un apuro. Si les ocurriese esto, observa si querrían aceptar nuestra propuesta de admitir que el ser es lo siguiente.

TEET. — ¿Qué? Habla, y quizá se lo diremos.

EXTR. — Digo que existe realmente todo aquello que
e posee una cierta potencia [192], ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez [193]. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.

TEET. — Como ellos no pueden decir, por el momento, nada mejor que esto, lo aceptarán.

---

[192] La significación del término griego *dýnamis* tiene tanto valor activo como pasivo, difícilmente rescatable en el equivalente «potencia». Cf. J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme Dýnamis dans les dialogues de Platon,* París, 1919, y CORNFORD, págs. 234-239. Un análisis restringido al *Sofista* se encuentra en A. DIÈS, *Définition de l'Être et nature des Idées dans le Sophiste de Platon,* París, 1963², cap. II, y en W. DETEL, *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes,* Gotinga, 1972, págs. 74-77.

[193] En el *Fedro* 270c-d, PLATÓN había puesto el nombre de Hipócrates en relación con la teoría que concibe la potencia de actuar y de padecer como definición de la *phýsis.*

EXTR. — Bien. Quizá más adelante, tanto a nosotros como a ellos, todo esto nos parecerá diferente. Por el 248a
momento, quede esto convenido entre nosotros y ellos.

TEET. — Quede.

EXTR. — Vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las formas [194]. Interpreta tú para nosotros lo que a ellos les concierne.

TEET. — Así será.

EXTR. — «¿Decís que el devenir está separado de la esencia [195], no es así?»

TEET. — Sí.

EXTR. — «¿Y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente?»

TEET. — Así decimos. b

---

[194] PROCLO veía en esta fórmula una alusión a los pitagóricos (*In Parm.* II 149). Para CAMPBELL se trata de «socráticos» influidos por los eleatas o los pitagóricos, es decir, a) los megareos, o b) la primera época de Platón, o c) los platónicos que no comprendieron a Platón como es debido, o d) una combinación de (b) y de (c) (pág. 125). Sea como fuere, Platón —como señala CORNFORD, pág. 242— fue el único autor que identificó la realidad con las Formas o Ideas, y no caben dudas de que el pasaje se refiere a su propia doctrina. Ya en el *Parménides* había una crítica bastante severa de su teoría de las Formas (cf. 129d s.). En el *Sofista,* Platón quiere superar aquellos aspectos de su doctrina que están todavía fuertemente impregnados de eleatismo. CORNFORD encuentra en este pasaje los rasgos «ortodoxos», es decir, los de la época del *Fedón,* de la teoría platónica de las formas: 1) devenir y ser están separados; 2) una suerte de «conocimiento» sensible pone en contacto con el devenir; la ciencia, con el ser; 3) el ser es inmutable; el devenir cambia continuamente (págs. 243-244).

[195] En este contexto, *ousía* tiene el valor específico de «esencia».

EXTR. — «Pero *¿qué diremos que sostenéis vosotros*, varones admirables, que es esta comunicación, en ambos casos? ¿No será acaso lo que acabamos de decir?»

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — «Una afección o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de *un encuentro mutuo*.» Quizá tú, Teeteto, no escuches su respuesta a esta cuestión, pero yo sí, porque estoy acostumbrado.

TEET. — ¿Qué argumento dirán?

c EXTR. — No concordarán *con nosotros* en lo que acabamos de decir a los hijos de la tierra sobre la esencia.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — ¿Establecimos una definición adecuada de las cosas cuando dijimos que en todo está presente la potencia de padecer o de hacer, incluso *en mínima* medida?

TEET. — Sí.

EXTR. — A ello responden lo siguiente: el devenir participa de la potencia de padecer y de actuar; pero —dicen— no corresponde a la esencia la potencia de ninguna de estas dos cosas.

TEET. — ¿Acaso dicen algo consistente?

EXTR. — Algo sobre lo cual debe decirse que les rogad mos que nos informen con más claridad: si están de acuerdo en que el alma conoce y en que la esencia es conocida.

TEET. — Al menos, lo dicen.

EXTR. — ¿Y qué? «¿Decís que conocer y ser conocido son acciones, o afecciones, o ambas cosas a la vez? ¿O acaso ninguna de aquellas dos cosas tiene relación alguna con estas otras dos?»[196]. *Es evidente que no hay relación alguna, pues dirían lo contrario de antes.*

[196] Algunos autores (BURNET, APELT, DIÈS), herederos de VAN HEUSDE (1827), hacen finalizar en este punto la intervención del Extranjero, atribuyen la frase «Es evidente... antes» a Teeteto, y suman «Compren-

TEET. — Comprendo.

EXTR. — Pues dirían esto: si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece [197]. La esencia, e que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará [198] en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto [199] permanece inalterable [200].

---

do» a «Pues... inalterable», construyendo así la nueva réplica del Extranjero. Nosotros hemos seguido el orden propuesto por SCHLEIERMACHER, adoptado luego por los editores de Zurich (1839) y por CAMPBELL. Debe advertirse, ante todo, que las versiones manuscritas posibilitan ambas posiciones, pues la partición de los párrafos no está claramente delimitada. Nuestra elección se basa en el contexto del pasaje, pues es, en general, el interlocutor del protagonista quien acepta las propuestas de éste, y la réplica: «Comprendo», difícilmente podría atribuirse al Extranjero, como resultaría del texto de VAN HEUSDE. Cf. 221d3, 222d9, y, especialmente, 245b3. Cf. también, en la misma época, *Teet.* 164d3, y *Pol.* 266b9, 280b10, 282d6, 288a11 y 288d1.

[197] La forma hipotética de la expresión es, para ROSS, una prueba de que Platón no admite esta posibilidad: ella es un obstáculo sólo para los Amigos de las Formas (*Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951, página 110).

[198] El verbo griego *kineîn* significa indudablemente «mover». No obstante, debe tenerse en cuenta que la significación más adecuada del término es, sin duda, «cambiar», «alterarse» (cf. ARIST., *Phys.* V 1, 225a-b).

[199] Es decir, *la esencia.*

[200] Según CORNFORD, la insospechada consecuencia de la aceptación, por parte de los Amigos de las Formas, de que el conocimiento es una cierta potencia, es la siguiente: la realidad total está compuesta por *algo más* que por las Formas; el alma, la vida y la inteligencia son también *reales* (pág. 246). Este autor, no obstante, niega que sean las Formas las que «cambian», lo cual es difícilmente sostenible, una vez que se ha admitido que «ser conocido» implica un cambio. Al respecto, cf. n. sig. Tampoco es correcta la afirmación de R. J. KETCHUM, según la cual Platón afirmaría aquí que «las cosas que cambian, existen», y no que las Formas cambian («Participation and predication in the *Sophist* 251-260», *Phronesis* 23 [1978], 43). G. VLASTOS, por su parte, sostiene que sólo

TEET. — Es correcto.

EXTR. — ¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es
249a totalmente [201], y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso [202], carente de intelecto, está quieto y estático?

la premisa del razonamiento («lo conocido padece») es de raigambre platónica, mientras que las inferencias: «lo que padece se altera» y «lo conocido se altera», incumben a la posición propia de los Amigos de las Formas («An ambiguity in the *Sophist.* Appendix I: on the interpretation of *Soph.* 248d4-e4», en *Platonic Studies,* Princeton, 1973, págs. 309-310).

[201] Mucho se ha discutido acerca de la significación de la expresión *tò pantelôs ón* (una fórmula con «carga emocional», J. A. PHILIP, «The *mégista génē* of the *Sophist*», *Phoenix* 23 [1969], 95), «lo que es totalmente» o «completamente». DIÈS, en un minucioso aunque discutible trabajo (*Définition de l'Être...* [*op. cit.* en n. 192], págs. 39-88), comienza por distinguir esta noción de la de *ousía,* lo cual le permite aclarar los pasajes tan controvertidos en que Platón parece hablar de «cambio» de las Formas: habría un movimiento pasivo de la *ousía* (que es su cognoscibilidad) y un movimiento activo en el alma o el *noûs* (que es el sujeto cognoscente) del *pantelôs ón.* LAFRANCE comparte este punto de vista (*La théorie platonicienne...* [*op. cit.* en n. 107], pág. 319). Es difícil de aceptar, en cambio, la asimilación posterior de DIÈS del *pantelôs ón* al mundo sensible, así como su rechazo a considerarlo como sinónimo de *tò òn kai tò pân* (págs. 83-88): el texto de 249d es explícito a este respecto, y CORNFORD está en lo cierto cuando afirma que la enigmática expresión significa simplemente «lo real, o la suma de todas las cosas» (página 245). El ser real —y en esto consiste la innovación del *Sofista* respecto de los diálogos precedentes— incluye también la vida, el alma y la inteligencia. Como escribiera L. MALVERNE, «Remarques sur le *Sophiste*», *Rev. Métaph. Mor.* 63 [1958], 151, se trata de un «totalitarismo ontológico»: es un intento de restituir a la idea de ser todo cuanto las ontologías precedentes le habían quitado (inteligencia, pensamiento, alma, etc.). Agreguemos, por último, que BLUCK traduce la expresión por «that which is perfectly real» (pág. 96) y ROSEN por «what is altogether» (pág. 223).

[202] CAMPBELL (pág. 129) ve en esta expresión una alusión a las estatuas de los dioses. Efectivamente, cuando Sócrates critica en el *Fedro*

TEET. — Aceptaríamos en ese caso una teoría terrible, Extranjero.

EXTR. — ¿Diremos acaso que tiene intelecto, pero no vida?

TEET. — ¿Cómo sería posible?

EXTR. — Pero si decimos que tiene ambas cosas, ¿no afirmaremos que las tiene en un alma [203]?

TEET. — ¿De qué otro modo podría tenerlas?

EXTR. — Pero al tener intelecto, vida y alma, lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto?

TEET. — Me parece que todo esto es ilógico. b

EXTR. — Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen [204].

TEET. — ¿Cómo no?

---

el mutismo de las imágenes pintadas, dice que éstas «están de pie como los seres vivos, pero que se callan majestuosamente» (275d).

[203] Acerca de esta pasaje, cf. R. MOHR, «The relation of reason to soul in the platonic cosmogony: *Soph.* 248e-249c», *Apeiron* 16 (1982), 21-26. Este autor llega a la conclusión de que sería exagerado creer que Platón modifica aquí puntos de vista anteriores: «El argumento es tan malo (*bad*) que de él no puede extraerse ninguna consecuencia doctrinaria» (pág. 22). De todos modos, creemos que debe destacarse la perspectiva antropológica que preside todo el desarrollo de la argumentación, y, por ello, nos parecen improcedentes los análisis basados en pasajes pretendidamente paralelos del *Filebo* (30c) y del *Timeo* (30b), pues, en estos casos, se trata de un punto de vista cosmológico. Como observara LAFRANCE, «en el *Sof.* se trata del ser, no del mundo; del alma cognoscitiva, no del alma del mundo; del *noûs*, del pensamiento, y no del demiurgo» (*La théorie platonicienne...* [*op. cit.* en n. 107], pág. 315).

[204] CAMPBELL (pág. 130) observa que Platón invierte la lógica del argumento, pues pasa de «lo que existe cambia» a «lo que cambia existe». Este procedimiento le permite pasar a la parte complementaria de su demostración (que es la negación de la precedente): «lo que cambia... será suprimido del ser» (249b).

EXTR. — Ocurre, en efecto, Teeteto, que si las cosas están en reposo, no hay ningún tipo de pensamiento respecto de nada en absoluto.

TEET. — Estoy de acuerdo.

EXTR. — Pero si, por otra parte, aceptamos que todo se traslada y cambia, eso mismo, según este argumento, será suprimido del ser.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — ¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo
c y respecto de lo mismo?

TEET. — En modo alguno.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso ves que, sin estas cosas, pudiese existir o producirse un intelecto, dondequiera que fuese?

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — Por consiguiente, debe lucharse con todo el razonamiento contra quien, suprimiendo la ciencia, el pensamiento y el intelecto, pretende afirmar algo, sea como fuere [205].

TEET. — Ciertamente.

EXTR. — Según parece, entonces, y sobre la base de esto, es necesario que el filósofo y quien valora estas cosas
d como las más valiosas, ya sea que afirme lo uno o la

---

[205] Un penetrante análisis del pasaje 246c-249d se encuentra en J. MALCOLM, «Does Plato revise his ontology in *Soph.* 246c-249d?», *Archiv. Gesch. Philos.* 65 (1983), 115-127. Según este autor, Platón no suscribe todas las verdades metafísicas que expresa, pues este pasaje pertenece aún a la sección «aporemática» del *Sofista,* que finaliza en 251a, y que está destinada a mostrar y a suscitar problemas (pág. 116 y 124). En realidad, dice MALCOLM, nada de la «metafísica» expuesta aquí subsiste en la parte «constructiva» (251-264) del diálogo (pág. 125).

multiplicidad de las formas [206], no admita que el todo está en reposo y que no escuche en absoluto a quienes hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos, sino que, como en la elección propia de los niños, dirán que el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambian.

TEET. — Es la pura verdad.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No nos parece acaso que el ser está adecuadamente cercado por el argumento?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¡Ay, ay! Por el contrario, Teeteto, creo que precisamente ahora empezamos a conocer la dificultad de su examen.

TEET. — ¿Por qué dices eso? *e*

EXTR. — ¿No comprendes, ¡oh bienaventurado!, que si bien nos parecía que decíamos algo, estamos ahora en la ignorancia total acerca del mismo?

TEET. — A mí, al menos, me lo parecía, y no comprendo en absoluto cómo nos equivocamos cuando hemos actuado así.

EXTR. — Observa con mayor claridad si, acerca de lo que acabamos de admitir, no sería justo que nos interrogá- 250*a*
ramos del mismo modo como interrogamos antes a los que afirmaban que el todo era el calor y el frío [207].

TEET. — ¿Cómo? Hazme recordar.

EXTR. — De acuerdo. E intentaré hacerlo interrogándote a ti, como antes lo hicimos con ellos, para que al mismo tiempo avancemos un poco.

TEET. — Correcto.

---

[206] Esta fórmula abarcaría también al «grupo eleata», que, junto con los Amigos de las Formas, son ahora considerados como «filósofos», y ya no como «narradores de mitos» (cf. 242c).

[207] Cf. 243d s.

EXTR. — Sea. ¿Afirmas acaso que el cambio y el reposo son, uno respecto del otro, las cosas más opuestas [208] que hay?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y, no obstante, afirmas que ambos existen [209], tanto uno como el otro?

b TEET. — Lo afirmo.

EXTR. — Cuando admites que existen, ¿afirmas acaso que ambos y cada uno cambian?

TEET. — De ningún modo.

EXTR. — ¿Pretendes, en cambio, señalar que están en reposo, al afirmar que ambos existen?

TEET. — ¿De qué modo podría hacerlo?

EXTR. — ¿Colocas, entonces, al ser, en el alma como una tercera cosa, junto a las otras, de modo que, una vez abarcados por aquél tanto el cambio como el reposo, al considerarlos en conjunto y al examinarlos en relación a su comunicación con la esencia, afirmarás así que ambos existen?

c TEET. — A decir verdad, cuando afirmamos que tanto el cambio como el reposo existen, parecemos conjeturar que el ser es una tercera cosa.

EXTR. — El ser no es, entonces, simultáneamente [210] el cambio y el reposo, sino algo diferente [211] de ellos.

---

[208] El término griego *enantíos,* que aquí está empleado en grado superlativo, significa tanto «opuesto», como «contrario» o «contradictorio».

[209] En este pasaje el verbo *eînai* posee indudablemente valor existencial, y otro tanto ocurre con *tò ón* en b8. Cf. *infra,* n. 233.

[210] Esta conclusión es la refutación de la tesis asimilada a una elección infantil en 249d, según la cual el ser es el cambio y el reposo, ambos a la vez. Como se señalará en 250c6-7, el ser ni cambia ni está en reposo.

[211] Platón introduce aquí la noción de *héteron* («diferente», «otro»), que será la clave de su solución del problema del no-ser, y que había

TEET. — Parece.

EXTR. — Según su propia naturaleza, entonces, el ser no está ni en reposo, ni cambia.

TEET. — Precisamente.

EXTR. — ¿Hacia dónde debe, entonces, dirigir el pensamiento quien desea establecer de por sí algo firme acerca de él?

TEET. — ¿Hacia dónde?

EXTR. — Creo que ya no quedan lugares accesibles. Pues si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? Y d
lo que no está para nada en reposo, ¿cómo, a su vez, no cambia? El ser, sin embargo, se nos acaba de mostrar poco ha como ajeno a estas dos cosas. ¿Es posible?

TEET. — Es completamente imposible.

EXTR. — En este momento es oportuno recordar algo sobre este asunto.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Cuando nos preguntábamos a qué debía aplicarse el nombre de no-ser, quedamos sumidos en la mayor de las dificultades, ¿recuerdas?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Estamos ahora en una dificultad menor acer- e
ca del ser?

TEET. — Si es lícito decirlo, Extranjero, me parece que ésta es aún mayor.

EXTR. — Deténgase aquí la discusión, entonces. Puesto que tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y si no podemos ver a ninguno, seremos 251a

sido adelantada al comienzo del diálogo, en la presentación del Extranjero (cf. *supra*, n. 5).

al menos capaces de hacer que el razonamiento se abra camino con mayor facilidad en medio de ambos [212].

TEET. — Bien.

EXTR. — Digamos [213] de qué manera enunciamos una cosa que es la misma, en cada caso, mediante varios nombres.

TEET. — ¿Como qué? Da un ejemplo.

EXTR. — Hablamos del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos —y en muchos
b más— no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes [214]. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres [215].

---

[212] Éste es uno de los pasajes en que Platón expresa claramente que el objeto de su análisis es tanto el ser como el no-ser. Ambos, en definitiva, serán aclarados el uno en función del otro: el no-ser será lo diferente del ser.

[213] Según CORNFORD comienza aquí la sección (que se extiende hasta 259d) dedicada al análisis de las dificultades que implican los juicios negativos (es decir, los que responden a la forma «no es», y que parecerían negar la existencia de algo), no los juicios falsos (pág. 252).

[214] El ámbito de la *predicación* ofrecerá a Platón la solución del problema, pues pueden enunciarse múltiples predicados de una misma realidad. Unidad y multiplicidad pueden «coexistir», entonces, en un mismo sujeto, y permitir que de éste se enuncien algunos predicados, y otros no. Como observara L. J. ESLICK, la predicación es, para Platón, la descripción de cualidades, es decir, del no-ser relativo de la cosa («The dyadic character of Being in Plato», *The Modern Schoolman* 31 [1953], 17). En estrecha relación con la predicación —y como condición básica que la hace posible, podríamos decir— está la concepción platónica de la comunión o comunicación entre las Formas, que hace su aparición con el *Sofista*. *Contra*, cf. ROSEN, pág. 229, que no encuentra relación alguna entre la comunicación y la predicación.

[215] La concepción aristotélica, según la cual «el ser se predica de va-

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — Con lo cual, yo creo, preparamos un festín para los jóvenes y para los ancianos que se instruyeron tardíamente [216]. Pues cualquiera comprende directa y rápidamente que es imposible que lo múltiple sea uno, y que lo uno sea múltiple, y, con seguridad, ellos se alegran de que no se permita afirmar que el hombre es bueno, pues c lo bueno es bueno, y el hombre, hombre [217]. Según creo, Teeteto, has tenido a menudo la ocasión de encontrar a gente que se preocupa por estas cosas: son algunas veces personas de edad avanzada que se extasían ante esto debido a la pobreza de sus recursos intelectuales, y que creen haber descubierto algo enormemente sabio.

TEET. — Completamente.

---

rias maneras» (*tò ón légetai pollachôs, Met.* 1003a-33, 1028a5, 10, etc.), es heredera directa de esta teoría platónica.

[216] La mayor parte de los intérpretes creen que esta frase maliciosa es una alusión a Antístenes, pues la doctrina que Platón enumerará a continuación parece corresponder a la de quienes, como el mencionado autor, piensan que «nada puede atribuirse a algo, aparte de su propia enunciación: un único predicado puede afirmarse de un único sujeto» (ARIST., *Met.* 1024b32). Cf., también, *Teet.* 201e. La consecuencia inmediata de esta posición sería, según Antístenes, que a) nadie puede contradecir a nadie, pues si se habla del mismo objeto, debe decirse la misma cosa, y que b) no se puede hablar en falso, pues si se enuncia el objeto, sólo esa enunciación es posible. Tanto ARISTÓTELES (*loc. cit.*) como ALEJANDRO DE AFRODISIAS (*In Met.*, p. 434, 25 HAYDUCK) y PROCLO (*In Crat.*, c. 37 PASQUALI) critican esta posición de Antístenes. Cf. un análisis detallado de la cuestión en A. J. FESTUGIÈRE, «Antisthenica», *Rev. Scienc. Philos. Théol.* 21 (1932), 345-376.

[217] Según CORNFORD, esta teoría podría explicarse así: si se habla de un hombre blanco bueno, se debe admitir que se enuncia una expresión compleja, en la cual «blanco» es el nombre de su blancura, «bueno» de su bondad, etc. (pág. 254). Desde la perspectiva platónica de la teoría de las Formas, en cambio, la noción de participación permite esta atribución múltiple.

EXTR. — Y bien; para que nuestro razonamiento abarque a todos aquellos que alguna vez reflexionaron acerca del ser —es decir, para que no sea válido sólo para estos
d recién mencionados, sino también para todos los que discutieron antes— se formulará ahora la siguiente pregunta.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — ¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirán,
e Teeteto?

TEET. — Yo nada puedo responder por ellos.

EXTR. — ¿Por qué no examinamos las consecuencias de cada cuestión, para responder a cada una de ellas?

TEET. — Bien dicho.

EXTR. — Supongamos, por ejemplo, que ellos dicen, en primer lugar, que nada tiene el poder de comunicarse con nada. El cambio y el reposo, entonces, ¿participarán, de algún modo, del ser?

252a TEET. — No, por cierto.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Podrá existir alguno de los dos, si no se comunica con el ser?

TEET. — No existirá.

EXTR. — Esta admisión, según parece, pone rápidamente a todos en ruinas, tanto a los que sostienen que todo cambia, como a los partidarios de la unidad inalterable, como a quienes afirman que el ser reside en formas que permanecen siempre idénticas e inmutables. Pues todos éstos ponen al ser en comunicación, tanto los que dicen que

realmente cambia, como los que sostienen que realmente está en reposo.

Teet. — Completamente.

Extr. — Y, si no hay ninguna clase de mezcla, nada *b* podrían decir quienes sostienen que todo está unido, ni quienes dividen todo, ya sea que lleven las cosas infinitas hacia lo uno, o que las hagan salir de lo uno, ya sea que lo dividan en determinados elementos, tanto si sostienen que esto ocurre alternadamente, como si dicen que esto ocurre siempre.

Teet. — Correcto.

Extr. — Pero lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa por intermedio de otra afección.

Teet. — ¿Cómo? *c*

Extr. — Respecto de todo, se ven obligados a valerse de «ser», de «separado», de «lo otro», de «en sí» y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en sus discursos, de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, llevan consigo a su enemigo y a su contrincante, y, como el insólito Euricles, llevan en ellos mismos siempre, cuando caminan, una voz interior [218].

Teet. — Ciertamente, has enunciado una imagen ver- *d* dadera.

Extr. — Pero, ¿qué ocurrirá si permitimos que todo tenga el poder de intercomunicarse?

Teet. — Hasta yo soy capaz de resolver eso.

Extr. — ¿Cómo?

---

[218] En esta referencia al ventrílocuo Euricles, R. Wiehl (pág. 194) no excluye una alusión irónica a la voz demoníaca que suele acompañar a Sócrates (cf. *Apol.* 32c, 33a, 40b; *Eutifrón* 3b; *Eutidemo* 272e).

TEET. — El cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría, si pudieran agregarse el uno al otro recíprocamente.

EXTR. — ¿Pero no es total y absolutamente imposible que el cambio esté en reposo, y que el reposo cambie?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Sólo queda, entonces, la tercera posibilidad.

TEET. — Sí.

e EXTR. — Pues es necesario una de estas cosas: que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas puedan y otras no.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Y se descubrió que las dos primeras posibilidades eran imposibles.

TEET. — Sí.

EXTR. — Entonces, todo el que desee responder correctamente, sostendrá la restante de las tres [219].

---

[219] Se puede afirmar sin caer en riesgo de exageración que la comunicación o comunión entre las Formas (cf. *supra,* n. 147) es el axioma básico del *Sofista.* Esta innovación parecería responder al desafío lanzado por Sócrates en el *Parménides:* «Me encantaría que alguien me demostrase que las Formas pueden mezclarse y separarse entre sí» (129e). (S. PANAGIOTOU, «The *Parmenides* and the 'communion of kinds' in the *Soph.*», *Hermes* 109 [1981], 170, en cambio, afirma que no hay relación entre ambos argumentos, pues el *Parménides* se ocupa de la posible disolución de la Forma en función de sus múltiples predicaciones, y el *Sofista,* de los problemas de la atribución de predicados múltiples a una Forma única.) La comunicación o la incompatibilidad entre las Formas explicará los juicios afirmativos y negativos, así como su «presencia» en los individuos dará razón de los juicios verdaderos (cuando se respeta la comunión forma real) y de los falsos (cuando se la viola). El hallazgo de este criterio permite explicar un ámbito no contemplado por Parménides. En este sentido, W. WALETZKI opone la noción platónica de *symplokḗ* (comunión) a la parmenídea de *synechḗs* (continuo) y afirma que, mientras que ésta identificaba los ámbitos del ser y del pensamiento, aqué-

TEET. — Exactamente.

EXTR. — Como algunas cosas consienten en hacerlo y otras no, ocurrirá aquí lo mismo que con las letras; pues también algunas de éstas armonizan con otras, mientras 253a que otras son discordantes.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Las vocales, a diferencia de las demás, son un lazo que se extiende a través de todas, de modo tal que sin una de ellas es imposible que las otras se combinen entre sí.

TEET. — Efectivamente.

EXTR. — ¿Y saben todos cuáles son capaces de comunicar con las demás, o quien quiera proceder con eficiencia necesitará una técnica?

TEET. — Necesitará una técnica.

EXTR. — ¿Cuál?

lla, que los distingue relacionándolos, da razón tanto de la verdad como de la falsedad («Platons Ideenlehre und Dialektik im *Sophistes* 253d», *Phronesis* 24 [1979], 252). El filósofo será el encargado de captar correlaciones o correspondencias lícitas, y de velar por su plasmación en el discurso. A partir de 259e, Platón se basará en la combinación de las Formas para analizar los juicios falsos. En todo este contexto, Platón utiliza como sinónimos los términos *symplokḗ* (comunión), *koinōnía* (comunicación), *symmíksis* (mezcla), etc. (cf. J. L. ACKRILL, «Plato and the copula: *Sophist* 251-259», en *Plato.* Col. de ensayos críticos, eds. por G. VLASTOS, Nueva York, 1971, vol. I, págs. 219-221), expresiones éstas que denotan, todas, relaciones recíprocas (si A comunica con B, B comunica con A, etc.). Se presenta un problema en aquellos casos en que Platón se vale, también como sinónimo, del término «participar», que introduce una relación asimétrica (si A participa de B, B no tiene por qué participar de A). Cf., al respecto, el pasaje 256b: «afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su *participación* en lo mismo en sí y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su *comunicación* con lo diferente». Cf. también KETCHUM («Participation...» [*op. cit.* en n. 200], *passim*), y, especialmente, B. C. VAN FRAASSEN, «Logical structure in Plato's *Sophist*», *Rev. Metaph.* 22 (1968-9), 2, págs. 484-487.

TEET. — La gramática.

b EXTR. — ¿Y qué? ¿No ocurre lo mismo en el caso de los sonidos, con los agudos y con los graves? Es músico quien posee la técnica que le permite conocer cuáles se combinan y cuáles no, y no es músico quien la desconoce.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y encontraremos algo similar en el caso de las demás técnicas, así como en la ausencia de técnicas.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar
c correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? [220].

TEET. — ¿Cómo no hará falta una ciencia, y, por qué no, la mayor de ellas?

EXTR. — ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?

TEET. — ¿Qué dices?

---

[220] «Abrirse paso entre los razonamientos»: ésta es la tarea del filósofo. CORNFORD, que no vacila en calificar de «vital» este pasaje, deduce del mismo que «*la trama total del discurso filosófico consistirá en formular juicios afirmativos y negativos acerca de las Formas, juicios que deberán representar correctamente, en la naturaleza de las cosas, sus conjunciones o separaciones eternas*» (pág. 261). En este pasaje, el género que posibilita la mezcla es «el ser» y el que causa la división es «el no-ser de los juicios negativos verdaderos» (*ibidem*).

EXTR. — Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?[221]. d

TEET. — Sí, lo decimos.

EXTR. — Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas[222], que están, cada una de ellas, separadas; y [B]

---

[221] En esta descripción de la dialéctica se apoyan quienes, como J. STENZEL (*Plato's method of dialectic,* trad. D. J. ALLAN, Oxford, 1940, pág. 108), asimilan este método al procedimiento de la división. En realidad, Platón afirma que la división *forma parte* del método dialéctico, que consiste, *además* —y fundamentalmente—, en el conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas, conocimiento que permite —y, entonces, es previo— la división. Cf., al respecto, MORAVCSIK, «Being...», pág. 51. En esta misma dirección, A. GÓMEZ-LOBO afirma que, a partir de la división, que ya fue presentada en pasajes anteriores, Platón propone en 253d un nuevo método, que es básico, porque permite acceder al ser y al no-ser en tanto que Ideas («Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d1-e2», *Phronesis* 22 [1977], 41-42). Una crítica de esta posición se encuentra en WALETZKI, «Platon's Ideenlehre...» (*op. cit.* en n. 219), págs. 241-251. ROSEN admite que el pasaje es muy confuso, pero llega a una conclusión próxima de la de Gómez-Lobo: «La división es definida como un método de caza, no como una ciencia.»

[222] El término que hemos traducido por «muchas» es *pollôn.* Este adjetivo, que *a priori* puede admitir los tres géneros (en griego), pierde parte de su ambigüedad al ser retomado en la proposición explicativa siguiente por una expresión en masculino o en neutro: *henòs hekástou.* En este caso, el antecedente de *pollôn* no podría ya ser «Ideas» (femenino). W. C. RUNCIMAN (*Plato's later epistemology,* Cambridge, 1962, página 62) sugiere que *pollôn* se refiere a las cosas individuales, mencionadas genéricamente en neutro. Es más probable, en cambio, que el término se refiera a los géneros (como sugiere V. ARANGIO-RUIZ, «Le operazioni della dialettica nel *Sofista* di Platone», en *Studi di Filosofia greca in onore di R. Mondolfo,* ed. V. E. ALFIERI-M. UNTERSTEINER, Bari, 1970, pág. 240) (nótese que el procedimiento consiste en dividir por géneros), término que en este contexto es sinónimo de Idea, y por esta razón lo hemos traducido en femenino. Todo el proceso quedaría confinado así al ámbito de las Formas o Ideas. *Contra,* cf. BLUCK, pág. 127.

muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de
*e* esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no [223].

TEET. — Completamente.

[223] He aquí una descripción exhaustiva del método dialéctico. Su meta son las Formas, mencionadas en este pasaje por el término *idéa* (y los adjetivos en femenino referidos a ella) y por *génos*. La tarea del filósofo es cuádruple, como se deduce de la descripción. Como es de imaginar, este difícil pasaje ha sido objeto de comentarios muy diversos y contradictorios. Según CORNFORD —que es partidario de la identificación de dialéctica y división—, (A) y (B) representan la colección previa a toda división (es decir, la captación —por intuición— de la Forma a dividir, así como de sus diferencias específicas con las Formas que figurarán en las divisiones posteriores), y (C) y (D) el resultado de la división (pues se sabe entonces que cada Forma es completa, y la Forma a la que se llega queda separada de las demás) (págs. 267-272). SELIGMAN concuerda en líneas generales con esta interpretación de CORNFORD; sólo agrega que (B) se refiere al aspecto «extensional» de la división y (C) al aspecto «intensional» (pág. 53). Según TREVASKIS («Division and...» [*op. cit.* en n. 22], pág. 122), (A) y (B) aluden a las relaciones entre las Ideas y sus ejemplos particulares, y (C) y (D) a la relación de un número determinado de Ideas con su Idea genérica; ambas partes, a su vez, están yuxtapuestas antitéticamente. Un análisis minucioso de este pasaje (aunque desde puntos de vista opuestos) se encuentra en los trabajos de GÓMEZ-LOBO, «Plato's description...», y de WALETZKI, «Platon's Ideenslehre...» (*op. cit.* en n. 219). En realidad, no sería ajena a esta divergencia de interpretaciones el deseo de los estudiosos de querer sistematizar un proceso... que quizá no es tal. En efecto, casi siempre se ve en este pasaje la descripción de cuatro etapas, sucesivas o no, que el filósofo debe recorrer para obtener su título de dialéctico. Esto no es evidente, ni mucho menos. Platón ofrece cuatro ejemplos posibles de situaciones en las cuales el dialéctico debe saber desempeñarse, ya sea, en algunos casos, para demostrar que ciertos géneros abarcan determinadas especies; en otros, que ciertas Formas son incompatibles entre sí, etc.

EXTR. — Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente.

TEET. — ¿Cómo podría alguien concederla a otro?

EXTR. — Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo —cuando lo busquemos— [224], aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente 254a
a la de éste.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Aquél, escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar, ¿no es así?

TEET. — Así parece.

EXTR. — El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para b
mirar a lo divino [225].

TEET. — Es probable que así sea, como en el otro caso.

EXTR. — Y bien: ya nos ocuparemos de él con mayor claridad, si aún lo deseamos. Respecto del sofista, en cambio, es evidente que no debe ser abandonado hasta que no se lo haya examinado suficientemente.

TEET. — Dices bien.

EXTR. — Puesto que se ha admitido que algunos géneros aceptan comunicarse recíprocamente y otros no, que algunos lo hacen con unos pocos y otros con muchos, y

[224] En esta frase enigmática se ha visto siempre un anticipo del diálogo el *Filósofo*, que, junto con el *Político*, respondería a las tres preguntas planteadas en 217a.

[225] Recuérdese el enceguecimiento del prisionero que logra huir de la caverna, cuando se enfrenta con la verdadera realidad (*Rep.* 515d).

c que a otros, que están a lo largo de todos, nada les impide entrar en contacto con todos, sigamos adelante con el razonamiento, después de esto, para examinar de este modo no todas las formas —para no marearnos en medio de la multitud—, sino eligiendo algunas de las consideradas mayores para ver, primero, cuál es cada una y, luego, cuál es el poder de comunicación recíproca, con el objeto de que, si no podemos captar con plena claridad el ser y el no-ser, no estemos privados de dar razón de ellos —en la medida en que lo admita el tipo de investigación actual—
d y cuando se llegase a adecir que el no-ser es realmente no ser, podamos escapar indemnes.

TEET. — Es absolutamente necesario.

EXTR. — Los que ha poco describimos —el ser mismo, el reposo y el cambio— son sin duda los mayores [226] entre los géneros [227].

[226] CORNFORD (pág. 273, n. 2) critica las versiones que traducen «mayores» como si fuese el sujeto de la frase («The most important kinds are...», CAMPBELL; «les plus grands des genres sont...», DIÈS; «die wichtigsten Gattungsbegriffe... waren...», APELT), cuando, en realidad, *mégista* es predicado. La interpretación criticada tendería a reducir a los tres mencionados el número de los géneros «mayores». No obstante, la misma conclusión podría extraerse de nuestra traducción, que respeta —a nuestro juicio— la sintaxis griega, y que es menos libre que la de Cornford. Para Ross, el calificativo de «mayores» se justifica para los tres primeros, porque ellos son los que ya habían sido descubiertos por los pensadores precedentes (*Plato's Theory...* [*op. cit.* en n. 197], pág. 112, n. 6). TREVASKIS concuerda con Ross: estos géneros son «mayores» en cuanto objeto de la preocupación filósofica («The *mégista génē...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 101, n. 4). En realidad, esta enumeración, como ocurre a menudo en la argumentación platónica, tiene carácter provisional, y no resulta insólito el posterior agregado de otros dos «géneros mayores» en 255d: «lo mismo» y «lo diferente», que, en definitiva, tienen más derecho a ser considerados «mayores» que el cambio y el reposo, que casi todos los intérpretes consideran como etapas *ad hoc* de la demostración.

[227] Una vez más, Platón utiliza en este pasaje el término *génos* como

TEET. — Completamente.

EXTR. — Y dijimos que era evidente que estos dos últimos no podían mezclarse entre sí.

TEET. — Sin duda.

EXTR. — Pero el ser se mezcla con ambos, ya que ambos, en cierto modo, existen.

TEET. — ¿Cómo no existirían?

EXTR. — En consecuencia, ellos son tres.

---

sinónimo de *eîdos*: en 254c2 propone analizar sólo algunos *eídē*, y aquí afirma que comenzará por los tres *génē* que ya describió. Si bien no hay prácticamente discusión entre los estudiosos acerca de esta asimilación, una interminable polémica se ha suscitado acerca del *status* de las Formas en el *Sofista*. Frente a los autores que encuentran en los géneros mayores un ejemplo de la teoría platónica ortodoxa (p. ej., CORNFORD, *passim*; ROSS, *Plato's Theory...* [*op. cit* en n. 197], pág. 111; A. R. LACEY, «Plato's *Sophist* and the Forms», *Class. Quart.* 9 [1959], 43-52), hay autores que niegan la presencia de la teoría de las Formas en este diálogo. Así, según PECK, Platón hace aquí un análisis en términos «sofísticos», «sin referencia alguna a la participación metafísica» («Plato and the *mégista...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 39), confinado, como opina XENAKIS («Plato's *Sophist...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 30), a un plano lógico-lingüístico, sin referencia «a la existencia independiente, y fuera de la mente, de los *eídē*». Una posición similar es la de C. GRISWOLD, para quien, como en el *Sofista* la metafísica queda reducida a la lógica, los *mégista génē* son géneros que responden a problemas lingüísticos, sin relación alguna con las Formas («Logic and metaphysics in Plato's *Soph.*», *Giorn. Metaf.* 32 [1977], 559 y 564). Una posición intermedia fue adoptada por SELIGMAN, quien considera por lo menos a los tres géneros fundamentales (ser, mismo, diferente) como «determinantes formales», sin especificidad (*whatness*), auténticas meta-formas, y que, no por ello, dejan de ser «constituyentes ontológicos» (págs. 66-7). Quizá la opinión más sensata al respecto sea la de KETCHUM. Para este autor, la única referencia obvia a la Teoría de las Formas se encuentra en el pasaje referente a los Amigos de las Formas, pero ello no quiere decir que la teoría haya sido abandonada en el *Sofista*. Ocurre simplemente que el objeto del diálogo es diferente y que «la verdad de tal teoría es irrelevante para los argumentos del *Sofista* («Participation....» [*op. cit.* en n. 200], pág. 59).

TEET. — ¿Y qué?

EXTR. — Entonces, cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo [228].

e TEET. — Así es.

EXTR. — ¿Qué queremos decir realmente con «mismo» y con «diferente» [229]? ¿Son acaso otros dos géneros, además de los tres primeros, si bien están siempre necesariamente entremezclados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres, o, sin darnos cuenta,
255a con «mismo» y con «diferente» estamos enunciando algo que pertenece a aquéllos?

TEET. — Quizá.

EXTR. — Pero el cambio y el reposo no son ni lo diferente ni lo mismo.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Sea lo que fuere lo que atribuyamos en común al cambio y al reposo, esto no puede ser ninguno de aquellos dos.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — El cambio estaría en reposo, y el reposo cambiaría. Cualquiera de ellos que llegue a ser el otro, obligará a su vez a éste a cambiar su propia naturaleza por la
b de lo contrario, pues participará del contrario [230].

---

[228] Si hay tres elementos es evidente que cada uno es diferente de los otros dos; pero ello no implica, por el momento, la segunda parte de la afirmación que Teeteto, extrañamente, acepta sin cuestionar: que cada uno sea «igual a sí mismo». Cf. *infra*, 231.

[229] *héteron*: diferente, distinto, otro; *tautón*: mismo, igual, semejante.

[230] Es decir: si del cambio o del reposo se predica la identidad con su contrario (del cambio, el reposo; del reposo, el cambio), ello obliga a cada uno a modificar su naturaleza por la de su opuesto (el cambio será algo que está en reposo, y el reposo cambiará). Sobre este difícil pasaje, cf. el análisis de BLUCK, págs. 154-156.

TEET. — Sin duda.

EXTR. — Pero ambos participan, sin duda, de lo mismo y de lo diferente.

TEET. — Sí.

EXTR. — No digamos, no obstante, que el cambio es lo mismo o lo diferente; y tampoco que lo es el reposo.

TEET. — No.

EXTR. — En cambio, ¿debemos acaso pensar que el ser y lo mismo son una sola cosa?

TEET. — Quizá.

EXTR. — No obstante, si ello significa que el ser y lo mismo no difieren en nada, cuando al hablar del cambio y del reposo digamos que ambos existen, sostendremos entonces que ellos, en tanto existentes, son lo mismo [231]. c

TEET. — Pero esto es imposible, sin lugar a dudas.

EXTR. — Es imposible, entonces, que lo mismo y el ser sean una sola cosa.

TEET. — Efectivamente.

EXTR. — ¿A las tres formas debemos agregar entonces lo mismo, como una cuarta?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Acaso no debe decirse que lo diferente es la quinta? ¿O es preciso considerar a éste y al ser como dos nombres aplicados a un mismo género?

---

[231] En todo este pasaje, Platón especula con la ambigüedad de la expresión griega *tautón*, que tiene a la vez significado completo («lo mismo») e incompleto («lo mismo que...»). PECK observa que Platón se basa en esta ambigüedad para cometer la falacia —básica, no obstante, para su demostración— de suponer, como una etapa provisional, pero necesaria, de su argumentación, que «el cambio es lo mismo». La falacia consiste en eliminar la parte calificativa del predicado, «...a sí mismo». Es la falacia que Sócrates había reprochado a Dionisodoro en *Eutidemo* 283d, respecto de Clinias («Plato and the *mégista*...» [*op. cit.* en n. 152], págs. 46-47 y 70). Platón evita esta falacia en 254d15 y en 256a.

TEET. — Quizá.

EXTR. — Creo, no obstante, que tú admites que algunas cosas se enuncian en sí mismas y de por sí, mientras que otras lo son en relación con otras cosas [232].

TEET. — ¿Cómo no?

d EXTR. — Lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa, ¿no es así?

TEET. — Así es.

EXTR. — Y no sería así, si el ser y lo diferente no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participase de dos formas, como el ser, podría haber algo que fuese diferente sin ser diferente de alguna otra cosa. No obstante, ocurre que cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa.

TEET. — Dices las cosas tal como son.

EXTR. — La naturaleza de lo diferente debe ser afir-
e mada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y diremos que ella atraviesa todas las otras. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Esto ha de decirse de las cinco formas, al tenerlas en cuenta una por una.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Del cambio, en primer lugar, que es completamente diferente del reposo. ¿O qué diremos?

TEET. — Eso.

---

[232] Cf. ejemplos de valores relativos en *Rep.* 438a y *Fedón* 102c.

EXTR. — No es, entonces, el reposo.

TEET. — En modo alguno.

EXTR. — Pero existe, gracias a que participa del ser [233]. 256a

---

[233] Dado el valor de la oración causal (*dià tò metéchein toû óntos*), no hemos vacilado en traducir *ésti dé* por «pero existe». Se trata, no obstante, de una forma de posición —que ha determinado nuestra traducción también en otros pasajes—, pues hay autores que niegan con vehemencia que Platón haya utilizado en el *Sofista* el verbo «ser» con valor existencial (sólo habría ejemplos de su uso copulativo-predicativo y, como innovación, de un uso «identitativo»). CORNFORD es partidario del valor existencial de *eînai* (*passim*, espec. págs. 296-297), y ya ACKRILL había encontrado en el pasaje que nos ocupa un claro ejemplo de esta utilización («Plato and the copula: *Soph.* 251-9», trabajo de 1957 reed. en VLASTOS, *Plato* [*op. cit.* en n. 118], págs. 210-222). CROMBIE no excluye que «ser» afirme la existencia, incluso en su uso copulativo: «estoy seguro de que si Platón hubiera dicho que 'Jones es soltero' ello hubiera significado que 'Jones existe como soltero', y que ser soltero forma parte de un tipo de existencia» (*An examination...* [*op. cit.* en n. 135], página 500). La conclusión general que CROMBIE extrae es que, para Platón, «la existencia es un predicado» (*ibidem*). R. HEINIMAN, por su parte, hace una larga enumeración de pasajes en los que *tò ón* tiene indudablemente valor existencial (entre ellos, 219b4, 247b1, 260c6, 264d4) y afirma que desconocerlo equivale a no comprender la teoría platónica de la negación («Being in the *Sophist*», *Arch. Gesch. Philos.* 65 [1983], 1-17). Una posición intermedia sostuvo W. J. PRIOR, para quien «ser», en el *Sofista*, significa siempre «participar» y, en los casos en que se «participa del ser», es correcto hablar de «existir» («Plato's analysis of Being and not-Being in the *Sophist*», *South. Journ. Philos.* 18 [1980], 206). Las críticas más acérrimas contra el valor existencial de *eînai* provienen de M. FREDE (*Prädikation und Existenzaussage*, Gotinga, 1967) y OWEN («Plato on not-being» [*op. cit.* en n. 118]). FREDE acepta el significado predicativo de «ser», y respecto del existencial sostiene que es reductible a su valor «identitativo». En tal caso, «es» se dice de las cosas con referencia a ellas mismas» (pág. 29). OWEN parte de la interpretación del pasaje de las aporías sobre el no-ser y concluye que sólo hay ejemplos en Platón de un «ser» copulativo (págs. 241-267). A nuestro juicio, no es necesario aventurar hipótesis alguna, pues Platón mismo afirma que él utiliza «no-ser» con dos significaciones distintas: lo contrario

TEET. — Existe.

EXTR. — Y el cambio, a su vez, es diferente de lo mismo.

TEET. — Está claro.

EXTR. — No es, entonces, lo mismo.

TEET. — No, sin duda.

EXTR. — Pero, sin embargo, él era lo mismo [234] a causa de participar de éste.

---

del ser y lo diferente del ser. Decide luego no profundizar en la primera significación (ni a favor ni en contra, cf. 258e-259a), que es la que se opone al ser... «existencial», y centra su atención en «lo diferente», que es la negación del ser como «mismo», «idéntico». Ambas significaciones (la existencial y la que indica mismidad o identidad) coexisten en el *Sofista*. El uso predicativo del verbo, finalmente, forma parte de la teoría de la participación y el no-ser correspondiente se asimila a lo diferente: «no ser X» es «no participar de X», es decir, «ser diferente de X». En lo que se refiere concretamente a 256a1, J. MALCOLM afirma que «participar del ser» no significa forzosamente «existir» (como hemos interpretado nosotros): significa aplicar «ser» a X, ya sea en sentido completo (existencial) o incompleto (predicativo) («Plato's analysis of *tò ón* and *tò mè ón* in the *Sophist*», *Phronesis* 12 [1967], 139).

[234] Hay autores que encuentran en el pasaje 256a5-7 (el cambio «no es lo mismo»; «Pero, sin embargo, él era lo mismo») el descubrimiento, por parte de Platón, del valor «identitativo» del verbo «ser». Así, ACKRILL afirma que la única forma de eliminar la contradicción —aparente— entre ambas afirmaciones consiste en admitir que, si bien el «era» (=«es») de la segunda frase es claramente copulativo, el «no es» de la primera indica la no-identidad del cambio y de lo mismo («Plato and the copula...» [*op. cit.* en n. 233], págs. 212-214). O, como afirma CROMBIE, se dice en la primera frase que el cambio y lo mismo «no hacen alusión a la misma propiedad» (*An examination*... [*op. cit.* en n. 135], pág. 405), es decir, no son idénticos. Una severa crítica de esta posición se encuentra en F. J. LEWIS, «Did Plato discover the *éstin* of identity?», *Calif. Stud. Class. Ant.* 8 (1976), 113-143, quien, para explicar el pasaje, no ve la necesidad de recurrir a otro procedimiento que la participación, y una utilización especial —que es la que Platón introduce— de la negación.

TEET. — Sí.

EXTR. — Hay que admitir, entonces, y sin enojarse, que el cambio es lo mismo y no lo mismo. Cuando decimos que él es lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido [235], sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación con lo mismo en *b* sí, y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a la cual se separa de lo mismo y se convierte no en aquello, sino en algo diferente. De este modo, también es correcto afirmar que es no-lo-mismo.

TEET. — Completamente.

EXTR. — Si el cambio mismo participara en cierto modo del reposo, ¿sería insólito que lo llamásemos «quieto»? [236].

TEET. — Sería totalmente correcto, si hemos admitido que algunos géneros pueden mezclarse entre sí y otros no.

EXTR. — Ya hemos llegado a esta demostración cuan- *c* do discutimos antes cómo es cada uno, según su naturaleza.

---

[235] Según GUTHRIE, en esta breve frase reside «la gran contribución del *Sofista* a la filosofía»: en reconocer que un término puede ser usado en más de un sentido (*A History...*, V, pág. 152, tr. esp., pág. 166).

[236] No caben dudas de que esta frase es insólita (recuérdese que en 250a se dijo que «el cambio y el reposo son las cosas más opuestas»), y CORNFORD no vacila en suponer una laguna salvadora (cuyo contenido él «restituye») (pág. 286, n. 3). Sin llegar a este extremo, en otro intento innecesario de aclarar esta frase —que, a nuestro juicio, propone una situación meramente hipotética—, CROMBIE, después de señalar que Platón no dice que el cambio «sea» el reposo, sino que «está quieto», afirma que habría que suponer cierto «cambio constante» (*An examination...* [*op. cit.* en n. 135], pág. 398) o «estable» (*ibid.*, pág. 400). Tampoco puede extraerse de esta hipótesis un ejemplo decisivo de la diferencia —explícita en otros pasajes— entre identidad (pues sabemos que cambio y reposo *no* son idénticos) y predicación (pues se sugeriría aquí que una predicación mutua sería posible), como cree BLUCK (págs. 151-153).

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Digamos, entonces, nuevamente: el cambio, ¿es diferente de lo diferente, así como era otra cosa que lo mismo y que la quietud?

TEET. — Necesariamente.

EXTR. — Es, entonces, en cierto modo, no-diferente, y también diferente, según el argumento actual.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — ¿Qué diremos además? ¿Diremos acaso que él es diferente de los otros tres, pero no del cuarto, cuando
d hemos admitido que los géneros que decidimos analizar eran cinco?

TEET. — ¿Cómo podríamos hacerlo? Es imposible admitir que su número sea inferior al que hace poco pusimos en evidencia.

EXTR. — ¿Diremos, entonces, en forma polémica y sin temor alguno, que el cambio es diferente del ser.

TEET. — Sin el más mínimo temor.

EXTR. — ¿No es acaso evidente que el cambio es realmente algo que no es, aunque también sea, pues participa del ser? [237].

TEOD. — Es evidentísimo.

---

[237] En el pasaje que va de 255e14 a 256e3, Platón ejemplifica, a partir del cambio, las relaciones mutuas de los géneros: 1) el cambio no es el reposo (255e14); 2) el cambio no es lo mismo (256a5), pero es igual (a sí mismo) (256a7); 3) el cambio no es lo diferente (256c8), pero es diferente de lo diferente (256c8); 4) el cambio no es el ser (256d8), pero es (256a2, d9). Esta lista de posibilidades (que varía según el género que se tiene en cuenta: en este caso, como puede observarse, el cambio mantiene relaciones dobles y antitéticas con cada uno de los otros géneros, excepto con su contrario, el reposo) tiene como objeto principal mostrar que, acerca de cada género, se pueden emitir, al mismo tiempo, juicios *verdaderos* tanto afirmativos como negativos.

EXTR. — Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de *e* lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al *mismo tiempo*, en tanto participan del ser, existen y son algo que es.

TEET. — Es probable que así sea.

EXTR. — Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser.

TEET. — Así parece.

EXTR. — Debe decirse, entonces, que el ser mismo es 257*a*
diferente de las otras [238].

TEET. — Es necesario.

EXTR. — Y así, para nosotros, el ser no existe tanto cuanto existen las otras [239]. Pues, al no ser aquéllas, si bien él es un algo único, no es las otras cosas, cuyo número es infinito.

TEET. — Es muy probable.

EXTR. — Y no hay, entonces, por qué enojarse, ya que la naturaleza de los géneros admite una comunicación recíproca [240]. Si alguien no está de acuerdo con esto, que trate

[238] Debemos aclarar que en todo este pasaje Platón utiliza como sinónimos *eîdos* y *génos*, términos que en griego son neutros y que en español hemos traducido por «Forma» o «Idea» (ambos femeninos), y por «género» (masculino). Esto provoca en nuestra traducción una cierta ambigüedad (el paso a veces del femenino al masculino, aunque se trate del mismo concepto) que en griego no existe.

[239] Según CORNFORD (pág. 289), esta conclusión refuta el primer dogma parmenídeo («el ser existe»). El segundo («no hay no-ser») será refutado a partir de 257b con la presentación de la negación como diferencia.

[240] El no-ser es la consecuencia de esta comunicación. «La afirmación de la existencia del no-ser es simplemente una confirmación de que las cosas se relacionan realmente» (L. J. ESLICK, «The platonic dialectic of non-being», *The New Scholasticism* 29 [1955], 47).

de convencer a nuestros primeros argumentos, y que, luego, haga otro tanto con los que vinieron después.

TEET. — Has hablado con justicia.

b EXTR. — Veamos, entonces, lo siguiente.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente [241].

TEET. — ¿Cómo? [242].

---

[241] Según algunos autores, habría en el *Sofista* una doble utilización de la noción de «lo diferente», una en 254c-257a, y otra a partir de 263b. En la primera presentación, «diferente» sería sinónimo de «no idéntico»; más adelante, y en función de su oposición a nociones como «contrario» o «antítesis» (257e6 s.), «lo diferente» significaría «incompatible», y ello se vería ejemplificado en 258a11-b3. (Cf. J. KOSTMAN, «False logos and not-being in Plato's *Sophist*», en *Patterns in Plato's Thought* [*op. cit.* en n. 22], págs. 198-200; D. KEYT, «Plato on falsity: *Soph.* 263b», en *Exegesis...* [*op. cit.* en la n. 22], págs. 298-299; F. J. PELLETIER, «'Incompatibility' in Plato's *Soph.*», *Dialogue* 14 [Canadá, 1975], 143; R. J. KETCHUM, «Participation...» [*op. cit.* en n. 200], 45.) Otros autores, en cambio, rechazan esta segunda posibilidad: «la incompatibilidad no tiene lugar en la explicación platónica de la falsedad» (OWEN, «Plato on...» [*op. cit.* en n. 118], pág. 232, n. 19), pues tanto *héteron* como *állo* son, en este contexto, «los términos griegos *standard* para la no-identidad» (JORDAN, «Plato's task...» [*op. cit.* en n. 108], pág. 125). La noción de «diferencia», entonces, se reduce a la no-identidad: «No-ser representa aquí las múltiples no-identidades que puede soportar cada Forma» (F. A. LEWIS, «Plato on 'not'», *Calif. Stud. Class. Ant.* 9 [1977], 93). Según este punto de vista, identidad y diferencia serían los conceptos claves del *Sofista*. Así, según VON WEIZSÄCKER, en Platón «puede hablarse de la verdad como de una teoría de la Identidad, y de la falsedad como de una teoría de la Diferencia» («Die Aktualität der Tradition: Platons Logik», *Philos. Jahrb.* 80 [1973], 238).

[242] Si tenemos en cuenta la interpretación de LEWIS, el asombro de Teeteto parecería más que justificado, pues dicho autor propone *ocho* formas diferentes de interpretar la frase precedente del Extranjero («Plato on...» [*op. cit.* en n. ant.], págs. 106-8).

EXTR. — ¿Acaso cuando hablamos de algo no-grande [243], te parece que con esta expresión designamos más a lo pequeño que a lo igual? [244].

---

[243] Este pasaje parecería suponer la existencia de «Formas negativas». La cuestión ha sido muy debatida. CORNFORD (pág. 293) y ROSS (*Plato's Theory...* [*op. cit.* en n. 197], pág. 168) se oponen a su existencia sobre la base del pasaje del *Pol.* 262b, que excluye la posibilidad de Formas como «no-griego (= bárbaro)» o «no-diez-mil». Según MORAVCSIK, en cambio, si no hubiese Formas negativas, la negación no tendría el mismo rango que la afirmación. Para este autor, partidario del *status* de «funciones proposicionales» de las Formas, las Formas negativas presentarían un problema sólo si «implicasen la no-existencia» («Being...», pág. 71). J. A. PHILIP recuerda que ARISTÓTELES negaba que los platónicos creyesen en Ideas negativas (*Met.* 990b13) y que la negación es un «complejo» de «lo otro» y de una naturaleza determinada (lo bello, p. ej.), ambas existentes («False statement in the *Sophist*», *T.A.P.A.* 99 [1968], 320). Según K. SAYRE, toda Forma A tiene un complemento no-A, que comprende todas las Formas diferentes de A («Falsehood, Forms and Participation in the Sophist», *Nous* 4 [1970], 82). Quizá la clave del problema se encuentre en la noción misma de comunicación entre Formas, y en los ejemplos que Platón ofrece de esta nueva concepción. Cada Forma es una especie de un género superior, como lo han demostrado obsesivamente las divisiones de la primera parte del diálogo. *Dentro de ese género* podría concebirse, como quiere SAYRE, una Forma y su complemento (dentro del género «la técnica», p. ej., las especies «técnicas adquisitivas» y «técnicas no-adquisitivas»; otro tanto es concebible en el género «el tamaño», cf. n. sig.). Sería inconcebible, en cambio, una Forma negativa no-A que comprenda *todas* las Formas diferentes de A. En este caso, si A es «la virtud», p. ej., no-A abarcaría no sólo «el vicio», sino también «el triángulo», «el número primo» y «el pescador de caña», todas especies «diferentes» de la virtud.

[244] Tendríamos que imaginar el dominio (cf. n. ant.) del tamaño constituido por dos «regiones» (evitamos así el término peligroso de «Formas»); la región de lo grande, y la de lo no-grande. Ambas regiones son diferentes la una de la otra, pero no contrarias (como sería, en este ejemplo, lo grande y lo pequeño). Entre los miembros que cuenta la región de lo no-grande figura, p. ej., lo igual, que, si bien *no es* grande, no es lo contrario de lo grande. Platón no aclara, en cambio, que tam-

TEET. — ¿Por qué habría de ser así?

EXTR. — No estemos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación significa lo contrario, y admitamos
c sólo que el «no» colocado antes hace alusión a algo diferente de los nombres que siguen, o más aún, de los hechos respecto de los cuales se colocan los nombres pronunciados después de la negación [245].

---

bién lo pequeño es un individuo de la clase de lo no-grande; es decir que se deduce de su análisis que lo contrario es una especie del género de lo diferente. Este esquema, que Platón utiliza por razones didácticas, tiene un valor bastante restringido, pues sólo es válido en los casos en que existen términos medios entre extremos (como fue el caso de «lo igual» entre lo grande y lo pequeño). En el género «la posición», por ejemplo, frente al reposo está la clase del no-reposo que, forzosamente, se identifica con su contraria: el movimiento. Dentro de este dominio, no hay un término medio entre reposo y movimiento. La única forma de soslayar la contradicción es renunciar a la noción de «dominio» o «ámbito» (el «número primo», p. ej., no está ni en reposo ni en movimiento, y podría así integrar tanto la clase del no-reposo como la del no-movimiento), pero entonces la teoría no explica absolutamente nada.

[245] La generalidad de la definición de la negación no justifica la sospecha, presente en algunos estudiosos (p. ej., OWEN, «Plato on...» [*op. cit.* en n. 118], pág. 234), de que Platón sólo ofrece una respuesta a la negación de los predicados (es decir, de la forma «A es no-B», p. ej., «el sofista es no-filósofo»). Tanto de los ejemplos ya presentados (entre ellos, «el cambio no es el reposo», 255e14) como de la aclaración de que su definición se refiere al «no» colocado ya sea delante de nombres (*onómata*) como delante de hechos (*prágmata*) (257b11), se deduce que Platón tiene en cuenta tanto juicios del tipo «A es no-B» como del tipo «A no-es B». Un elemento que suele ignorarse es el siguiente: en juicios del tipo «A no-es B», la negación *no concierne* al verbo «ser», sino al predicado B, respecto del cual el verbo «ser» hace las veces de nexo de participación. Esto resulta evidente en los juicios no predicativos (en caso contrario, la teoría platónica sólo explicaría la negación copulativa) del tipo «A no-B», p. ej., «el sofista no filosofa», es decir, el sofista no participa de la clase que filosofa. Juicios de este tipo son analizables también según el esquema «A no-(es) B», «el sofista no (es un) filosofa-

TEET. — Completamente de acuerdo.

EXTR. — Consideremos esto, si también estás de acuerdo.

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — Me parece que la naturaleza de lo diferente está parcelada del mismo modo que la ciencia.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Ésta es sólo una, sin lugar a dudas, pero cada parte de ella que se aplica a algo recibe un nombre propio determinado, según la forma propia de cada cosa, y es *d* por ello por lo que se dice que hay muchas técnicas y ciencias [246].

TEET. — Completamente.

EXTR. — Lo mismo ocurre con las partes de la naturaleza de lo diferente, que es una [247].

---

dor». En todos estos casos, tanto «no-es B» como «no-B» como «no-(es) B» significan «diferente de B». Así, como afirmara CORNFORD, lo diferente es «the not so-and-so» (pág. 290). PECK extrae una consecuencia mucho más radical: si no-ser es «no ser X», debe admitirse que ser es «ser X». Recuérdese que la definición platónica de la Forma era, p. ej., *tò òn (díkaion)* o *autò hò ésti (kalón)* («lo que es justo», «aquello que es bello») («Plato and the *mégista...*» [*op. cit.* en n. 152], págs. 49-54). Esta conclusión respondería a la esperanza formulada en 251a: todo cuanto sirva para aclarar el significado del ser, arrojará luz también sobre el no-ser. Tanto ser como no-ser son, para Platón, nociones *relativas.*

[246] Observa P. MICHAELIDES que el proceso de la división demostró que cada uno de los términos enfrentados era *diferente* de la otra parte, y es el no-ser, así entendido, «el componente fundamental de la síntesis de las especies» («The concept of not-Being in Plato», *Diotima* 3 [1975], 24-26). Ya ESLICK había sostenido que «la afirmación de la existencia del no-ser es simplemente la afirmación de que las cosas poseen realmente relaciones mutuas» («The platonic...» [*op. cit.* en n. 240], 47).

[247] No es fácil captar el sentido de la expresión «parte de lo diferente», a la que hará también alusión el difícil pasaje 257e2-4. Según CORNFORD, como cada parte del reino de las Formas es diferente de las demás,

TEET. — Quizá sea así, pero, ¿cómo lo afirmaremos?

EXTR. — ¿Existe alguna parte de lo diferente opuesta a lo bello?

TEET. — Existe.

EXTR. — ¿Consideraremos que ella es anónima, o que tiene un nombre?

TEET. — Lo tiene. Es lo que en cada ocasión denominamos «no bello», y esto es diferente sólo de la naturaleza de lo bello [248].

EXTR. — Avanza. Dime ahora lo siguiente.

e TEET. — ¿Qué?

EXTR. — La existencia de lo no-bello, ¿no reside acaso en algo separado a partir de cierto género determinado de cosas, y, a su vez, opuesto respecto del alguna otra cosa? [249].

---

el reino en su conjunto puede llamarse «lo diferente», y cada una de las Formas que lo integran puede denominarse, a la vez, «lo que es» y «parte de lo diferente». De este modo, lo no-bello «es el grupo de todas las Formas que se encuentran separadas de, y contrastadas con, la belleza misma» (pág. 293). E. N. LEE, por su parte, se basa en la analogía con las «partes de la ciencia» para intentar aclarar esta borrosa noción: así como una parte del conocimiento, que es indiferenciado, da razón del dominio al que se aplica (p. ej., si se trata de sonidos, da razón la música), así una parte de lo diferente, que también es indeferenciado, cuando se aplica a determinado ser (p. ej., a X), da razón de su diferencia (p. ej., de no-X, en tanto «diferente de X») («Plato on negation and not-Being in the *Sophist*», *Philos. Rev.* 81 [1972], 271-273). Acerca de la noción de «dominio», cf. *supra*, nn. 243 y 244.

[248] KETCHUM encuentra en esta frase la prueba de que «diferente», en esta sección del *Sofista*, no significa no-idéntico: según este autor, lo no-bello no se agota en ser no sólo no-idéntico a lo bello («Participation...» [*op. cit.* en n. 200], pág. 45).

[249] El «género determinado» es «lo diferente», y «alguna otra cosa» es, en el ejemplo que sigue, «lo bello». Cf. LEE («Plato on negation...» [*op. cit.* en n. 247]), pág. 279.

TEET. — Así es.

EXTR. — Ocurre entonces que, según parece, lo no-bello es una cierta oposición [250] de lo que es respecto de lo que es.

TEET. — Justamente.

EXTR. — ¿Y qué? ¿Según este argumento, lo bello sería acaso para nosotros más ser, y lo no-bello, menos?

TEET. — No.

EXTR. — ¿Se dirá entonces que lo no-grande existe de 258a
igual modo que lo grande mismo?

TEET. — Del mismo modo.

EXTR. — ¿Acaso, entonces, lo no-justo [251] debe colocarse en igualdad con lo justo, puesto que uno no es para nada mayor que el otro?

TEET. — ¡Y cómo!

EXTR. — Y diremos lo mismo acerca de todo lo demás; puesto que la naturaleza de lo diferente demostró ser una realidad, en tanto que ella existe, es necesario considerar que sus partes existen no menos que ella.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente [252] y de aquélla b
del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real —si es lícito decirlo— que el ser mismo, pues aquélla no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste.

---

[250] El término «oposición» (*antíthesis*) —y, en las líneas precedentes los participios derivados del verbo correspondiente, «opuesto», d7 y e3— no es sinónimo de «contradicción»; debe interpretarse etimológicamente como «puesto enfrente», «contrastado». «*Enantíon* significa 'contradicción'; *antíthesis* significa oposición en el sentido de la diferencia» (R. MARTEN, *Der Logos der Dialektik,* Berlín, 1965, pág. 192, n. 28).

[251] Obsérvese que Platón utiliza la expresión *mḗ díkaion* (no justo) y no *ádikon* (injusto).

[252] Acerca de la expresión «parte de lo diferente», cf. *supra,* n. 247.

TEET. — Está clarísimo.

EXTR. — ¿Y cómo la llamaremos?

TEET. — Es evidente que la llamaremos «no-ser», que es aquello que buscamos a causa del sofista.

EXTR. — ¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello
c era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser [253], como una forma contada [254] entre muchas otras? ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto?

TEET. — Ninguna [255].

---

[253] El paralelismo entre estas expresiones negativas y el no-ser no es válido, dado el carácter «relativo» de la noción a que llega Platón (cf. *supra*, n. 25, *in finem*). «Bello» y «no-bello» son expresiones «completas», que cuentan con individuos (y los que integran el grupo de «lo no-bello» no por ello no existen: son diferentes de lo bello, nada más). «Ser» y «no-ser», en cambio, a) o son expresiones incompletas, del tipo «ser X» y «no ser X» (es decir, son la *fórmula* aplicable a casos *concretos* como el de lo bello y lo no-bello), o b) son expresiones completas, con valor existencial, con lo cual Platón repetiría las aporías del comienzo del diálogo, pues si bien «ser» sería una clase pletórica de individuos (todos los existentes), «no-ser» sería una clase vacía, pues nada hay que no exista. Tanto en (a) como en (b), la conclusión que Platón extrae respecto de ser y de no-ser a partir de ejemplos como bello y no-bello, no es válida, pues no hay paralelismo.

[254] El término griego es *enárithmon:* «enumerada» hubiese sido una traducción literal.

[255] Finaliza en este punto la refutación de la tesis parmenídea. Mucho se ha escrito acerca de la legitimidad de la argumentación platónica, y en esta nota sólo haremos una brevísima síntesis de las posiciones más destacadas al respecto. CORNFORD, después de señalar la ambigüedad de varias expresiones —algunas, propias de la lengua griega; otras, buscadas por Platón—, enumera los significados de «es» y de «no es» que «salieron

EXTR. — ¿Sabes que hemos desobedecido a Parménides más de lo permitido?

TEET. — ¿Qué?

---

a relucir» («that have been brought to light»): 1) «existir» (cada Forma existe), con lo cual queda fuera del esquema lo no-existente; 2) «lo mismo que» (cada forma es la misma que sí misma); y «no es», en consecuencia, equivale a «diferente de». Como ni en (1) ni en (2) hay indicios de un valor copulativo, la afirmación, según la cual Platón habría descubierto las ambigüedades de la cópula, está fuera de este contexto (páginas 292-297). Según BLUCK, «no queda para nada en claro qué significado debe darse a 'lo que no es»'» en la refutación de Parménides, pues hay una gran diferencia entre la «identidad negativa» a que se llega en 256e, y la «Forma» del no-ser propuesta en 258-259, que daría razón de la «predicación negativa» (págs. 161-162). Según MORAVCSIK —que comparte este punto de vista—, el no-ser no es lo que está opuesto al ser porque no abarca todo lo que carece de ser (que sería, como para Parménides, la no-existencia; y, en este sentido, no se respeta la analogía con lo no-grande, que es lo que carece de grandeza), sino que se enfrenta a *uno* de los aspectos del ser, y lo predica negativamente («Being...», págs. 67-70). MALVERNE, por su parte, no ocultó su desencanto ante la solución platónica: «como el no-ser posee toda la positividad ontológica de lo que es *otro,* la nada, cuya existencia se nos muestra aquí, no es la nada» («Remarques...» [*op. cit.* en n. 201], pág. 155). Según este autor, en efecto, a pesar de la decisión del Extranjero de no ocuparse de lo contrario del ser, cuando se ha considerado al ser como un *pantelôs ón,* es lícito esperar una respuesta más concreta respecto del no-ser, o admitir que ella no es factible (págs. 162-165). Según A. L. PECK, la refutación de la posición parmenídeo-sofística («es imposible decir lo que no es») consiste en demostrar que su formulación es incompleta: «no-ser» es «no-ser X», y entonces «*hay* un discurso que expresa 'lo que no-es X'» («Plato and the *mégista génē* of the *Soph.*: a reinterpretation», *Class. Quart.* 2 [1952], 61). W. KAMLAH parece concordar con Peck, pues afirma que «en el lugar del 'no-ser en sí' coloca el no-ser en relación con el discurso (*Rede*)» (*Platons Selbstkritik im Sophistes,* Munich, 1963, pág. 57). La idea que surge de estas últimas interpretaciones parecería sostener que Platón escamoteó la solución del problema, pues ofreció una respuesta que no correspondía a la pregunta. Más explícitamente aún, R. HEINIMAN, afirma que las aporías se resuelven porque Platón retira

EXTR. — Nosotros, yendo en nuestra búsqueda más allá de lo que él permitía examinar, hemos llegado a una demostración.

TEET. — ¿De qué?

d EXTR. — Él dice, aproximadamente:

*Que esto nunca se imponga: que haya cosas que no son.*
*Aparta el pensamiento de este camino de investigación* [256].

---

el objeto que las produjo (el ser como contrario del no-ser); de otro modo, ellas subsistirían («Being...» [*op. cit.* en n. 233], pág. 3). Más pesimista aún se muestra D. WIGGINS, para quien Platón estuvo lejos de resolver el problema de la negación, así como «de alcanzar una comprensión satisfactoria del problema que era realmente el problema» («Sentence, meaning, negation and Plato's problem of non-being», en VLASTOS [ED.], *Plato* [*op. cit.* en n. 118], pág. 302). La noción de no-ser a la que llega Platón, al depender de —o confundirse con (cf. *infra*)— la noción de «diferente», hereda el rasgo esencial de ésta: su relativismo. Nada es *sólo* diferente; todo es «diferente de» (cf. 255c). No-ser, en consecuencia, es «no-ser (algo)». Este «algo» es la entidad respecto de la cual está *opuesta* una parte de lo diferente (258a-b), y el resultado de esa oposicón (*antíthesis*) es el «no-ser algo». En el análisis de este tema, suele no advertirse que Platón llama no-ser *a esta antítesis* (cf. el género femenino de «¿cómo *la* llamaremos?», 258b6). Y toda antítesis es una noción relativa, que implica dos elementos: en el caso que nos ocupa, *una parte* de la naturaleza de lo que es, y *una parte* de la naturaleza de lo diferente (258a11-b1). Pero Platón comete a continuación el error de confundir la parte con el todo, de afirmar que el no-ser tiene una *phýsis* propia (b11) (y no un *lógos* —en el sentido de definición— propio, como sería el caso), y de definirlo como una Forma más entre las Formas. Esta Forma es «lo diferente» (258d7), pero no hay identificación entre «lo diferente» y el no-ser: aquél es la *condición de posibilidad* de éste. El resultado de esta falacia es la hipótesis de una Forma vacía, la del no-ser en sí, que en nada se diferencia del no-ser absoluto que Platón dice no analizar. No obstante, parecería que Platón no está completamente convencido de esta hipótesis, pues en los párrafos siguientes alterna esta noción de Forma del no-ser con su definición decididamente relativa. Cf. n. 257.

[256] Platón cita el término *didsêsios* (de investigación), que corresponde

TEET. — Así dice.

EXTR. — Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe lo que no es, sino que pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser [257]. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen —las unas en relación a las otras—, nos atrevemos *e* a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es [258].

---

con más fidelidad que *didsémenos* (al investigar), usado en 237a, al texto de Parménides. Cf. *supra,* n. 112.

[257] En *Teet.* 189e, Platón hace decir a Sócrates que, quizá, él no comprendió el lenguaje de Parménides y, menos aún, el pensamiento que ese lenguaje traducía. ¿Se podría aplicar esta confesión al propio Platón? No caben dudas de que Platón encontró una explicación adecuada de los juicios negativos, pero no hay ninguna demostración de que «existe lo que no es» (258d5) (al menos en el sentido que esta fórmula tiene en la cita parmenídea que Platón cree refutar). Y, por otra parte, es fundamentalmente erróneo creer que Parménides negó la posibilidad de afirmar juicios negativos. En Parménides hay una perspectiva ontológica básica que otorga a la noción de ser (que en él es equivalente de Existencia, e incluso de Presencia; cf. nuestro trabajo *Les deux chemins...* [*cit.* en n. 180], págs. 73-9) aquellos caracteres que lo «obligan» a «no-ser-Nada»; pero ello no implica negar toda una serie de afirmaciones e incluso de demostraciones que utilizan el no-ser copulativo (el camino del error, p. ej., «no es el camino verdadero», fr. 8, 17-8; lo que es «no es divisible», fr. 8, 22), así como la utilización de las nociones de «mismo» y de «diferente» para definir a dos opuestos, el fuego y la sombra: «uno, totalmente el mismo que sí mismo, pero diferente del otro; el otro, que es su contrario...» (fr. 8, 56-59). Sobre el «lenguaje negativo» en Parménides, cf. S. AUSTIN, *Parmenides: Being, Bounds and Logic,* Yale, 1986, págs. 11-43.

[258] Como observara LEE, «la parte de lo otro es un ser cuyo ser (es decir, cuya naturaleza) consiste precisamente en su no-ser, y es por ello por lo que puede justamente decirse de él que realmente no es» («Plato on negation...» [*op. cit.* en n. 247], pág. 285). La interpretación platónica oscila nuevamente en este párrafo entre la noción de una Forma del

TEET. — Y a mí me parece, Extranjero, que se ha dicho la máxima verdad.

EXTR. — Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente
259a irracional [259]. Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser, que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida en

no-ser y una definición relativa: *cada parte* de lo diferente opuesta a lo que es, es realmente algo que no es.

[259] ¿Deben interpretarse estas líneas como una lúcida revelación de la inutilidad de un problema que obsesionó a más de un pensador, o como la aceptación de un fracaso? No es fácil responder. En todo caso, y para confirmar con una frase lapidaria lo que quizá algún lector desprevenido aún no había notado, Platón proclama que él no se ha ocupado del no-ser que es contrario del ser, es decir, del no-ser parmenídeo. Algunos autores, con cauto optimismo, han creído ver en esta confesión un apoyo a la tesis de Parménides. Si ello fuera así, las aporías del comienzo del diálogo contendrían el punto de vista platónico sobre el no-ser que es lo contrario del ser. Recuérdese, en cambio, que ellas fueron seguidas de otras tantas aporías sobre la noción de ser. Platón no comparte cuanto dijo en esa ocasión, ni sobre el no-ser, ni sobre el ser. Ese análisis le sirvió fundamentalmente para plantear la cuestión desde un punto de vista. Y, desde esta nueva perspectiva, tanto el ser como el no-ser se revelaron como nociones «relativas», válidas y analizadas en el plano de la predicación (cf. *supra,* n. 255). En este ámbito, nada puede afirmarse de un no-ser que es el contrario del ser, ni que existe, ni que no existe, pues en ambos casos es necesario pensar, decir, enunciar o pronunciar el no-ser, y, como éste es lo contrario del ser, no es, y entonces... Como se ve, reaparece el tema de las aporías, al cual Platón dice que «*hace tiempo que le ha dado la despedida*». *En este sentido* —y contra toda lógica—, Platón evidencia ser un buen lector de L. WITTGENSTEIN: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (*Tractatus logico-philosophicus,* trad. B. RUSSELL, Londres, 1922, § 7, pág. 189).

que ello no sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros, es decir, que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente, *b* viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo —indudablemente— el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son.

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Si alguien desconfía de estas contradicciones, que examine el asunto y que diga algo mejor que esto que acabamos de decir, o, si se conforma con zarandear los *c* argumentos de acá para allá, creyendo hacer algo difícil, se preocupa en realidad de lo que no merece mayor preocupación, como lo ha demostrado el presente discurso. Aquello no es ni elegante ni difícil de descubrir, mientras que hay algo que sí es a la vez difícil y bello.

TEET. — ¿Qué es?

EXTR. — Lo que se afirmó antes: permitir que eso sea posible [260] en lo que se enuncia, y ser capaces de avanzar discutiendo caso por caso, ya sea cuando se afirme que lo diferente es, en cierto modo, lo mismo, o que lo mismo

---

[260] El texto de este pasaje está corrupto y se han propuesto varias conjeturas para conferirle sentido. Nosotros seguimos la lectura de los códd. B, T y W.

d es diferente, y de qué manera y por cuál de los dos está afectado lo que se dice. Pero demostrar, no importa cómo, que lo mismo es diferente y que, en cierto modo, lo diferente es lo mismo; lo grande, pequeño, y lo semejante, disímil; y alegrarse así es presentar siempre cosas contrarias en las argumentaciones, no es una discusión verdadera, sino claramente algo propio de un neófito que acaba de entrar en contacto con las cosas reales [261].

TEET. — Completamente de acuerdo.

EXTR. — Pues, mi buen amigo, intentar separar todo e de todo es, por otra parte, algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía [262].

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — La aniquilación más completa de todo tipo de discurso [263] consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación [264] mutua de las formas [265].

---

[261] Curiosamente, esta característica atribuida aquí a los «neófitos» es el rasgo característico de la dialéctica de Zenón de Elea, tal como el mismo Platón la presenta en el *Fedro* (261d) y en el *Parménides* (129a), y cuyas virtudes «gimnásticas» recomienda el Parménides ficticio al joven Sócrates (*Parm.* 135d).

[262] Los términos que hemos traducido por «inculto» y «ajeno a la filosofía», son, respectivamente, *ámousos* y *aphilósophos.*

[263] El término griego es, una vez más, *lógos*. Cf. *supra,* n. 19.

[264] Reaparece aquí la noción de *symploké,* que fue la clave de la explicación de las relaciones mutuas entre los cinco géneros más importantes (cf. 254b-257b).

[265] Toda explicación de la concepción platónica del discurso se basa en la interpretación de esta breve frase. Si se otorga significación literal —lo cual se impone, a nuestro juicio— a la preposición causal *diá* (por), *la relación entre las Formas es la causa del discurso*. Si se analiza dicha preposición metafóricamente, en cambio, podría afirmarse que los nombres se comunican entre sí, al igual que las Formas. El principal obstáculo para la interpretación literal de la frase reside en la posibilidad

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Observa, entonces, hasta qué punto fue oportuno que lucháramos contra aquéllos, y que los obligáramos a admitir que tal cosa se mezcla con tal otra. 260a

---

—obvia, por otra parte— de formular juicios sobre individuos, como el mismo Platón ejemplifica en el caso de «Teeteto vuela». La misión del intérprete consiste en hacer coincidir ejemplos de este tipo con el axioma general de 259e. La interpretación de CORNFORD es la siguiente: como las Formas están en la base de la teoría platónica del juicio, podemos afirmar que «Teeteto está sentado»: ello implica que el individuo Teeteto participa de la Forma «estar sentado» (pág. 314; Ross concuerda con esta explicación, cf. *Plato's Theory...* [*op. cit.* en n. 197], pág. 116). También FREDE y MORAVCSIK hacen intervenir a las Formas en la explicación del juicio, aunque ello los lleva a sostener que también el sujeto («Teeteto», en el ejemplo dado) puede encararse como una Forma (él es «la Forma de un ente existente», FREDE, *Prädication...* [*op. cit.* en n. 233], pág. 43), e incluso la unión copulativa latente («ser un ente sentado»), que es «la Forma del ser 'relacional'» (MORAVCSIK, «*Symplokḗ Eídōn* and the genesis of *lógos*», *Archiv Gesch. Philos.* 42 [1960], 127). Siempre según MORAVCSIK, al hacer derivar la posibilidad del discurso «significativo» exclusivamente de la teoría de las Formas, Platón afirma —en sus últimos diálogos— que las descripciones o los juicios de identidad no son arbitrarios, sino que se basan en la estructura de la realidad (*ibid.*, pág. 129). Finalmente, K. LORENZ y J. MITTELSTRASS, después de analizar las posiciones más representativas sobre la explicación del juicio, llegan a la conclusión de que siempre están en juego las Formas, y que «Teeteto» tiene el mismo alcance que «Hombre»: en el juicio «Teeteto está sentado» coinciden las Formas «Hombre» y «estar sentado» («Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon [*Soph.* 251d-263d]», *Archiv Gesch. Philos.* 48 [1966], págs. 136-138). Desde un punto de vista diferente, J. L. ACKRILL («*Symplkḗ Eídōn*», art. de 1955, reed. en VLASTOS [ED.], *Plato* [*op. cit.* en n. 118], págs. 31-35) interpreta el pasaje a la luz de 251d-252e, donde se habla de la «mezcla» en el sentido general de «compatibilidad», sin referencia a las Formas. Todo queda relegado a «conceptos». Pero, aparte de la dificultad clásica de distinguir Formas de Conceptos en Platón, no debe olvidarse que los ejemplos de los que se parte en 251d —movimiento y reposo— son considerados Formas o Géneros en 254d. PECK, por su parte, interpreta este

TEET. — ¿En cuánto a qué?

EXTR. — En cuanto a sostener que el discurso es para nosotros uno de los géneros que existen realmente [266]. Privarnos de éste equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el discurso [267], pues si excluyéramos en absoluto su exis-
b tencia, no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada.

TEET. — Eso es correcto, pero no comprendo por qué hay que definir ahora el discurso.

EXTR. — Quizá lo comprendas con facilidad si me sigues en esto.

TEET. — ¿En qué?

EXTR. — El no-ser se nos mostró como cierto género [268] —uno entre otros— que está disperso por sobre todas las cosas.

---

pasaje en forma diferente. Según este autor, se admite aquí que el discurso no existiría si no hubiese combinación entre los *génē* y la *ousía* (256d), pues el discurso (cf. 260a5) es un *génos:* «la frase nada dice sobre el carácter intrínseco del discurso» («Plato and the *mégista...*» [*op. cit.* en n. 255], pág. 58).

[266] ¿Introduce Platón aquí el discurso como un sexto género supremo, o importante? El texto es ambiguo, pero resulta forzado sostener que la existencia del discurso se justifica aquí porque «tal cosa (*sc.*, los géneros ya analizados) se mezcla con tal otra», y, en consecuencia, si el discurso es un género que «existe realmente», es porque se comunica con el ser (uno de los cinco géneros precedentes). En resumidas cuentas, todo cuanto existe se comunica con el ser...

[267] Un excelente resumen de las interpretaciones antagónicas sobre la teoría platónica del discurso (así como de su sustrato ontológico) se encuentra en LORENZ-MITTELSTRASS, «Theaitetos...» (*op. cit.* en n. 265), págs. 113-128.

[268] Es el género o la Forma de «lo diferente».

TEET. — Así es.

EXTR. — Debe examinarse ahora si él se mezcla también con el juicio [269] y con el discurso.

TEET. — ¿Por qué?

EXTR. — Si él no se mezcla con ellos, es necesario que c todo sea verdadero, pero si se mezcla, se producen un juicio y un discurso falsos [270]. Pues lo falso en el pensamiento y en los discursos no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser.

TEET. — Así es.

EXTR. — Y cuando existe lo falso, existe el engaño.

TEET. — Sí.

EXTR. — Y cuando existe el engaño, todo se llena necesariamente de imágenes, de figuras y de apariencias.

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Hemos dicho que el sofista había buscado refugio en alguna parte de este lugar, aunque negando com- d pletamente la existencia de lo falso: nadie piensa ni dice

---

[269] El término griego es *dóksa,* pero en este pasaje hubiesen sido inadecuadas las traducciones «opinión» o «pensamiento». En este pasaje (cf. 264a) *dóksa* es un *lógos* silencioso, fruto de un razonamiento. «Juicio», en consecuencia, sin connotación oral alguna, como fruto de una reflexión del alma consigo misma (cf. 264c), es una traducción apropiada de *dóksa.*

[270] En esta última y decisiva etapa del diálogo, y después de un largo itinerario, Platón se valdrá de la noción de no-ser tal como fuera definida en 257b (es decir, «lo diferente» del ser) para explicar el problema clásico de la falsedad *en el discurso.* Esta «falsedad», no obstante, heredará el carácter relativo del no-ser que la hace posible (pues el no-ser «real» o absoluto, fundamento de una hipotética «falsedad» absoluta, ha quedado fuera de discusión: no se sabe siquiera si es conceptualizable, cf. 259a). La falsedad será definida, entonces, como lo diferente de lo que realmente es, y el juicio falso afirmará cosas diferentes de las que son.

lo que no es [271], pues el no-ser no participa en modo alguno de la existencia.

TEET. — Así era.

EXTR. — Pero, poco antes, se mostró que aquél participa del ser, de modo que quizá ya no podrá luchar de esa manera. Dirá acaso que algunas formas participan del ser, y que otras no, y que el discurso y el juicio están entre las que no participan, de tal modo que sostendrá enérgicamente que la técnica de hacer imágenes y la técnica simulativa, en las cuales decíamos que él estaba, no existen en
e absoluto, puesto que ni el juicio ni el discurso se comunican con el no-ser. Y ocurre que lo falso no existirá en modo alguno si no se establece esta comunicación. Por esta razón, debe examinarse, en primer lugar, qué son el discurso, el juicio y la simulación, de modo tal que, al ponerse éstos en evidencia, veamos su comunicación con el
261a no-ser y, al verla, demostremos que lo falso existe y, al demostrarlo, releguemos ahí al sofista, si ya está condenado, o, si lo absolvemos, lo busquemos en otro género.

TEET. — Me parece, Extranjero, que es totalmente verdadero lo que dijimos al comienzo sobre el sofista: que su género sería difícil de cazar. Él se muestra, en efecto, pleno de obstáculos, y cuando se defiende enfrentándonos con uno de ellos, debemos luchar primero contra éste, para poder luego alcanzarlo a él mismo. Apenas superado el obstáculo que afirmaba que el no-ser existe, nos obsta-
b culiza con otro, y es preciso demostrar ahora que existe lo falso en el discurso y en el juicio. Y después de éste vendrá quizá otro, y luego otro más; y, según parece, nunca se vislumbrará el final [272].

---

[271] *En estas palabras hay quizá una alusión a los vv. 7 y 8 del fr. 2 de* PARMÉNIDES: «tú no conocerás ni mencionarás lo que no es».

[272] J. F. MATTEI encuentra en esta reflexión pesimista de Teeteto una

EXTR. — Coraje, Teeteto. Es necesario ir siempre hacia adelante, por poco que se avance. Quien pierde el coraje ahora, ¿qué hará en aquellos casos en que no consigue nada, o cuando se vea forzado a retroceder? Difícilmente alguien así llegaría a «tomar la ciudad», como dice el proverbio. Pero como ya se ha superado eso que tú dices, *c* noble amigo, lo cual fue para nosotros la fortaleza mayor que hemos conquistado, el resto será fácil y de poca importancia.

TEET. — Dices bien.

EXTR. — Consideremos, en primer lugar, tal como poco antes dijimos, el discurso y el juicio, con el objeto de establecer con mayor claridad si el no-ser está unido a ellos, o si ellos son, ambos, completamente verdaderos, pues nunca son falsos ni el uno ni el otro.

TEET. — Correcto.

EXTR. — Y bien; así como nos referimos antes a las *d* formas y a las letras, examinemos ahora del mismo modo los nombres. Ahí se pone en evidencia lo que ahora buscamos.

TEET. — ¿Qué debe preguntarse acerca de los nombres?

EXTR. — Si todos se combinan mutuamente, o si ninguno lo hace, o si algunos aceptan hacerlo y otros no.

TEET. — Es evidente esto último: que algunos lo aceptan y otros no.

EXTR. — Quizá quieres decir que se combinan aquellos que son mencionados en serie y que ponen algo en evidencia, y que no se combinan aquellos cuya sucesión nada *e* significa [273].

---

alusión a la aporía zenoniana de la dicotomía (*L'Étranger et le Simulacre,* París, 1983, pág. 313).

[273] Según MORAVCSIK, Platón introduce aquí una innovación decisiva frente a la sofística al postular la combinación de los nombres como

TEET. — ¿Qué quieres decir con eso?

EXTR. — Lo que creía que tú suponías cuando estabas de acuerdo conmigo [274]. Pues el género que permite exhibir el ser [275] mediante un sonido es doble [276].

TEET. — ¿Cómo?

262a EXTR. — Uno se llama nombre; el otro, verbo.

TEET. — Di qué es cada uno.

EXTR. — Llamamos verbo al que muestra las acciones.

TEET. — Sí.

EXTR. — Mientras que el nombre es el signo sonoro aplicado a los autores de aquéllas [277].

---

condición *sine qua non* de la *significación* del juicio, sin que ello implique pronunciarse sobre su verdad (pues un juicio así obtenido, p. ej., «Teeteto vuela», será falso) («Mr. Xenakis on truth and meaning», *Mind*. 67 [1958], pág. 536).

[274] En este pasaje el Extranjero hace gala de la mejor ironía socrática. Es evidente que Teeteto, que ha aprendido la lección, contestó apresuradamente que algunos nombres aceptan combinarse y que otros no (261d8). El Extranjero le demuestra ahora que, aunque correctamente, se adhirió con ligereza a una posición cuyas consecuencias obviamente ignora. En 262b1 Teeteto recibirá el golpe de gracia.

[275] El término «ser» (*ousía*) es aquí lo suficientemente ambiguo como para designar tanto una cosa individual existente, como una Forma (cf. CORNFORD, pág. 307).

[276] En esta breve afirmación —que en la mayor parte de los comentarios del *Sofista* no ha sido objeto de la atención que merece— se encuentra el axioma que preside la concepción platónica del discurso, sea éste verdadero o falso: sus términos (que podríamos llamar, aunque con reservas, nombre y verbo) *expresan el ser* (*ousía*). Quedan así excluidas *a priori* las paradojas derivadas de «decir nada», que fueron presentadas en la primera parte del diálogo, pero también, si se toma literalmente este axioma, toda posible referencia a «objetos inexistentes», como, p. ej., «el centauro» o «el rey de Portugal» (que tanto dieron que hablar a CROMBIE, *An examination...* [*op. cit.* en n. 135], págs. 500-501), que quedan así, por definición, fuera de la explicación platónica del discurso falso.

[277] Según MORAVCSIK («Being...», pág. 62), Platón no dice que una

TEET. — Perfectamente.

EXTR. — No obstante, los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres.

TEET. — Eso, yo no lo sabía.

EXTR. — Es evidente que cuando decías que estabas de *b* acuerdo conmigo tenías en cuenta alguna otra cosa, porque eso era lo que yo quería decir: que no hay discurso cuando éstos son enunciados así, en forma continuada.

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Por ejemplo, «camina corre duerme», y otros verbos que significan acciones, aunque se los diga en serie, no constituirán por ello un discurso.

TEET. — ¿Cómo lo harían?

EXTR. — Y, a su vez, si se dice «león ciervo caballo», y se mencionan aún otros nombres de los autores de aquellas acciones, tampoco surgirá un discurso de esta serie, pues ni en este caso ni en aquél lo pronunciado enunciará *c* acción ni inacción, ni la esencia de un ser ni de un no-ser, hasta que no se unan los verbos a los nombres. En ese caso hay acuerdo, y la primera combinación produce directamente el discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos.

TEET. — ¿A cuál te refieres?

EXTR. — Cuando se dice «el hombre aprende», ¿dirías que éste es el discurso más pequeño y primero? [278].

oración conste de sujeto y de verbo. Él habla sólo de una acción y de su agente. Es verdad —agrega MORAVCSIK— que suele traducirse *rhêma* por «verbo» pero en 257b7 es llamado *rhêma* el adjetivo *méga* (y otro tanto había ocurrido con *ti* en 237d2). La traducción posible de *rhêma* sería entonces «afección» (*ibidem*).

[278] A pesar de su brevedad, este discurso cumple con el requisito platónico de ser una enunciación completa. Según P. SWIGGERS, «esta idea

d TEET. — Yo, sí.

EXTR. — Pone en evidencia, en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información, gracias a la combinación de los verbos y de los nombres. Por eso decimos que él no sólo nombra, sino que afirma, y para este complejo proclamamos el nombre de discurso [279].

TEET. — Correctamente.

EXTR. — Así, del mismo modo que algunas cosas se combinan mutuamente y otras no, también en lo que respecta a las significaciones sonoras, por su parte, algunas
e no se combinan, y otras sí, dando de este modo origen al discurso.

TEET. — Por completo.

EXTR. — Permíteme un pequeño agregado.

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — Cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo, pues, si no es de algo [280], es imposible.

TEET. — Así es.

EXTR. — ¿No es preciso, entonces, que sea de un tipo determinado?

---

de Platón es el origen de la teoría de la *oratio perfecta* que tuvo un papel fundamental en la historia de las teorías gramaticales de la Edad Media» («Théorie grammaticale et définition du discours dans le *Sophiste* de Platon», *Les Étud. Class.* 52 [1984], pág. 16, n. 9).

[279] En estas pocas líneas se encuentra el resumen de la doctrina platónica del discurso. Su fundamento es ontológico (cf. *supra*, n. 276) y su objeto es emitir un juicio sobre un estado de cosas que es forzosamente complejo, es decir, fruto de combinaciones (pues nada está aislado en el universo platónico, ni en el mundo de las Formas, ni en su copia defectuosa). La combinación que se lleva a cabo en el discurso permite reflejar esta situación.

[280] Este «algo» ha de ser, según el axioma establecido en 261e y repetido en 262b, «algo que exhiba el ser», «algo existente». Cf. *supra*, nn. 276 y 279.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Dirijamos la mirada a nosotros mismos.

TEET. — Sí, es necesario.

EXTR. — Yo te diré un discurso que reúne una cosa y una acción mediante un nombre y un verbo. Tú me dirás sobre qué es el discurso.

TEET. — Así será, dentro de lo posible. 263a

EXTR. — «Teeteto siéntase»[281]. ¿Es acaso un gran discurso?

TEET. — No, es intermedio.

EXTR. — Tu tarea consiste en decir sobre quién es y de qué habla.

TEET. — Es evidente que es sobre mí y de mí[282].

EXTR. — ¿Y este otro?

TEET. — ¿Cuál?

EXTR. — «Teeteto, con quien yo estoy hablando, vuela.»

TEET. — También respecto de éste no se podría decir sino que es sobre mí y de mí.

EXTR. — Pero decimos que es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado.

TEET. — Sí. b

---

[281] El verbo *káthētai* (3.ª persona del singular) suele —y posiblemente debe— traducirse por «está sentado». Nuestra poco elegante traducción tiende a conservar —y a hacer evidente— la forma sujeto-predicado del ejemplo platónico, decisiva, en todo caso, para evitar en el lector especulaciones acerca de expresiones copulativas o «incompletas» del tipo «S es P» («Teeteto está sentado»). Este riesgo está ausente de la pareja «Teeteto siéntase», que tiene la misma estructura sintáctica que el ejemplo que Platón propondrá a continuación, y que permite una versión textual en español: «Teeteto vuela».

[282] Las expresiones «sobre mí» y «de mí» retoman, según WIEHL, las nociones de «nombre» y de «verbo», y confirman la analogía entre el plano lógico y el ontológico (pág. 203).

EXTR. — ¿Qué debe afirmarse acerca de la clase de cada uno?

TEET. — Que uno, en cierto modo, es falso, y que el otro es verdadero.

EXTR. — De ellos, el verdadero dice, acerca de ti [283], cómo son [284] las cosas [285].

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Y el falso dice cosas diferentes de las que son [286].

[283] El complemento temático «acerca de ti» puede depender tanto de «cómo son las cosas» como de «dice». En nuestra traducción seguimos la opinión de OWEN, quien se basa tanto en 263d1 como en el requisito de que el *lógos* debe ser *de alguien* o *sobre algo* («Plato on...» [*op. cit.* en n. 118], pág. 264, n. 76). Cf. también D. KEYT, «Plato on falsity: *Soph.* 263b», en *Exegesis and Argument*, ed. E. N. LEE - A. P. D. MOURELATOS - R. M. RORTY, Assen, 1973, pág. 288. Consecuentemente, consideramos que *hōs* es un adverbio modal y no una conjunción copulativa, y por esa razón lo hemos traducido por «cómo» y no por «que».

[284] El presente *éstin* refuta la crítica eventual basada en ejemplos situados en el pasado o en el futuro.

[285] Platón había ofrecido ya esta misma definición del discurso verdadero en el *Eutidemo* (283e) y en el *Crátilo* (385b). Como observara CORNFORD, el criterio de verdad es el de la «correspondencia» entre lo que se afirma y los hechos (pág. 310). Si Teeteto está sentado, «Teeteto está sentado» es un juicio verdadero. Son los hechos, señala ZADRO, los que tienen la última palabra, pues es posible que la proposición «Sócrates está sentado» sea falsa, sin que por ello se viole ningún tipo de regla sintáctica: ella es falsa simplemente ahora, si ahora Sócrates no está sentado. El problema no es sintáctico, sino fáctico (*fattuale*) (pág. 150). N. DETEL, por su parte, introduce una sutil distinción entre el juicio general y aquel que se refiere a un objeto natural o sensible; en este caso, el criterio es la participación del sujeto en una idea compatible con la del predicado (*Platons Beschreibung des falschen Satzes in Theätet und Sophistes*, Gotinga, 1972, págs. 96-97).

[286] Según KEYT, en esta fórmula está sobreentendido el mismo complemento temático explícito en la formulación positiva: «...cosas diferentes de las que son *acerca de ti*» («Plato on falsity...» [*op. cit.* en n. 283], pág. 292).

TEET. — Sí.

EXTR. — Dice, entonces, lo que no es, como si fuera [287].

TEET. — Casi.

EXTR. — Dice, acerca de ti, cosas realmente [288] diferentes. Pues decíamos que, de cada cosa, mucho es lo que hay, pero también es mucho lo que no hay [289].

TEET. — Completamente.

EXTR. — El segundo discurso que enuncié sobre ti es, *c* en primer lugar, y según lo que definimos que ha de ser un discurso, necesariamente uno de los más breves.

TEET. — Así nos pusimos de acuerdo.

---

[287] Según CORNFORD, el criterio para determinar la falsedad está expuesto en una fórmula «extremadamente simple, y, en consecuencia, vaga y ambigua» (pág. 311). Como observara D. KEYT, la definición platónica repite aquí la descripción de 241a1: el juicio es falso «cuando dice que lo que no es, es». La diferencia consiste en que la primera definición conducía a una paradoja porque implicaba la existencia del no-ser, mientras que ahora ya se sabe que no-ser equivale (como lo recuerda b7: «cosas diferentes de las que son») a «diferente del ser» («Plato on falsity...», pág. 291). Obsérvese que el razonamiento que permite a Platón definir el discurso falso como aquel que dice «lo que no es» tuvo que incluir como etapa previa la reivindicación del *discurso negativo verdadero,* es decir, de expresiones como «el cambio no es el reposo». Cf., al respecto, J. MCDOWELL, «Falsehood and not-being in Plato's *Sophist*», en *Language and Logos,* en M. SCHOFIELD - M. CRAVEN NUSSBAUM, Cambridge, 1982, págs. 122-123. El discurso falso, en definitiva, no es «una descripción de nada, sino una mala descripción de algo» (XENAKIS, «Plato's *Sophist...*» [*op. cit.* en n. 152], pág. 34).

[288] Conservamos el texto de la tradición manuscrita, que presenta el término *óntōs,* «realmente». Casi todos los editores modernos (la única excepción es FREDE, *Prädikation...* [*op. cit.* en n. 233], pág. 58) han adoptado la conjetura de Cornarius (1561) —a nuestro juicio, innecesaria y arriesgada— *óntōn:* «dice cosas diferentes *de las que son*».

[289] KEYT parafrasea así esta frase: «Muchos son los atributos que posee cada cosa, y muchos los que no posee» («Plato on falsity...» [*op. cit.* en n. 283], pág. 292).

EXTR. — Además, es sobre alguien.

TEET. — Así es.

EXTR. — Si no es sobre ti, no es sobre ningún otro.

TEET. — ¿Cómo lo sería?

EXTR. — Si fuera sobre nadie, no sería en absoluto un discurso, pues ya se ha demostrado que es imposible que haya un discurso que sea sobre nada.

TEET. — Es lo más correcto.

d EXTR. — Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que, absolutamente, es a partir de una unión de este tipo de verbos y de nombres como se produce real y verdaderamente el discurso falso [290].

---

[290] Mucho se ha escrito acerca de esta definición del discurso falso. Según CORNFORD, partidario de la explicación del juicio mediante las Formas (cf. *supra,* n. 265), el juicio falso confunde la participación en una Forma real («estar sentado») con otra respecto de otra Forma *también real,* pero diferente («estar volando») (pág. 315). La explicación platónica prescinde de toda referencia a lo que no es, pero, concluye CORNFORD, «sorprende que Platón se haya contentado con una explicación tan breve y ambigua» (pág. 317). ROSS opina que, en Platón, falsedad equivale a no-identidad: «Teeteto vuela» es falso porque el volar no es idéntico a ninguno de los predicados posibles de Teeteto (*Plato's Theory...* [*op. cit.* en n. 197], pág. 116). K. M. SAYRE desarrolla esta idea de Ross: cada Forma A tiene su complementaria no-A, y toda Forma relacionada con «Teeteto está sentado» es incompatible con su Forma complementaria «Teeteto no está sentado» (y como «Teeteto vuela» forma parte de esta Forma complementaria, es falsa). Según este autor, además, no hay alusión en el *Sofista* a la participación entre Formas e individuos, lo cual implica un paso adelante en Platón, dada la inconsistencia de la teoría en los diálogos anteriores («Falsehood, Forms...» [*op. cit.* en n. 243], pág. 87). En lo que se refiere al criterio de la falsedad, a las nociones de «diferencia» (cf. CORNFORD, *supra,* y FREDE, *Prädikation...* [*op. cit.* en n. 233], pág. 95: «una afirmación que dice Y de X es falsa cuando, para todo Z, si Z está en relación con X, entonces Y es diferente de Z»), «no identidad» (cf. ROSS, *supra*) e «incompatibilidad» (cf. SAYRE,

TEET. — Es lo más verdadero.

EXTR. — ¿Y qué? ¿No es evidente que el razonamiento, el pensamiento y la imaginación son todos ellos géneros que llegan a ser, en nuestras almas, tanto verdaderos como falsos?

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — Lo sabrás más fácilmente si primero captas
qué son estas cosas y en qué difiere cada una respecto e
de las otras.

TEET. — Sólo tienes que darme la explicación.

EXTR. — El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento [291]?

TEET. — Completamente.

EXTR. — ¿Y no se ha denominado discurso al otro, que consiste en un flujo que surge de ella y sale por la boca, acompañado de sonido [292]?

---

*supra;* LORENZ-MITTELSTRASS, «Theaitetos...» [*op. cit.* en n. 265], páginas 114 y 142; y KOSTMAN, «False logos...» [*op. cit.* en n. 241], pág. 209: «los predicados incompatibles no pueden ser ambos verdaderos respecto de la misma cosa y al mismo tiempo»), que ya hemos visto, KEYT («Platon falsity...» [*op. cit.* en n. 283], pág. 294) agrega la contradictoriedad. MORAVCSIK había propuesto una interpretación similar: «Con Teeteto está en relación el no-volar, pero la frase lo pone en relación con el volar» («Being...», pág. 77). Se lleva a cabo así «el contraste entre una Forma y su complemento negativo» (pág. 69). Es decir que frente al prejuicio sofístico de que la falsedad implica no-existencia, «Platón vuelve a afirmar la verdad trivial de que los juicios falsos deforman o tergiversan (*misrepresent*)» (pág. 75), y su esfuerzo consiste en analizar en qué forma tergiversan.

[291] En *Teet.* 189e, PLATÓN había definido al razonamiento como «un discurso que el alma desarrolla consigo misma».

[292] En *Teet.* 206d, encontramos esta definición: «un razonamiento hecho evidente por medio de la voz (...) que imprime su juicio en la corriente que sale por la boca».

TEET. — Es verdad.

EXTR. — Y sabemos también que en los discursos hay...

TEET. — ¿Qué?

EXTR. — ...afirmación y negación.

TEET. — Lo sabemos.

264a EXTR. — Cuando esto se lleva a cabo en el alma, silenciosamente y mediante el razonamiento, ¿tendrías para designarlo otro nombre que pensamiento [293]?

TEET. — ¿Cómo habría de tenerlo?

EXTR. — Y cuando ella se presenta a alguien no de por sí, sino a través de la sensación, ¿habría una forma más correcta de denominar a esta experiencia que con el nombre de imaginación [294]?

TEET. — Ninguna.

EXTR. — En consecuencia, así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo del alma consigo misma, que el pensamiento
b es el resultado final del razonamiento, y que llamamos «imaginar» a una mezcla de sensación y de pensamiento, es necesario entonces que, al estar todas estas cosas emparentadas con el discurso, algunas de ellas, en algunas ocasiones, sean falsas.

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Comprendes entonces que se ha encontrado el pensamiento y el discurso falsos antes de lo esperado, si bien temíamos que intentar buscarlo fuese una tarea absolutamente interminable? [295].

---

[293] El término griego es, una vez más, *dóksa.*

[294] El término *phantasía* no tiene aquí el significado de imaginar algo que no está presente, sino que, como señala CORNFORD (pág. 319), alude a la mezcla de percepción y de afirmación que se lleva a cabo en el acto de juzgar.

[295] La observación hace alusión a 241b1, pasaje en el cual Teeteto

TEET. — Comprendo.

EXTR. — No nos desanimemos respecto de lo que aún nos falta. Ya que esto ha quedado en claro, recordemos *c* las anteriores divisiones según las formas.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — Habíamos dividido en dos formas la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa [296].

TEET. — Sí.

EXTR. — Y habíamos dicho que resultaba problemática la ubicación del sofista en una de ellas.

TEET. — Así era.

EXTR. — Y cuando enfrentábamos ese problema, nos invadió un vértigo aún mayor al aparecer el argumento que cuestionaba todas estas cosas, según el cual no había en absoluto ni figura, ni imagen, ni apariencia, pues lo falso no existe de ningún modo, nunca, ni en parte alguna. *d*

TEET. — Dices la verdad.

EXTR. — Pero ahora que se ha mostrado que hay tanto discurso como pensamiento falsos, está permitido que haya imitaciones de las cosas, y que de dicha disposición surja una técnica engañadora.

TEET. — Está permitido.

EXTR. — Y que el sofista esté en una de sus partes, es algo sobre lo cual ya nos pusimos de acuerdo antes.

TEET. — Sí.

EXTR. — Ahora, dividiendo en dos al género propuesto, intentemos avanzar nuevamente siempre según la parte *e* derecha del segmento [297], conservando lo que se comuni-

---

sospechaba que el sofista los acusaría de «atreverse a sostener que lo falso existe, tanto en los pensamientos como en los discursos».

[296] El texto alude al pasaje 236b-c.

[297] MATTEI propone llamar «ortotomía» a este carácter peculiar de la división platónica que en cada etapa privilegia el lado derecho de la

que con el sofista, hasta que lleguemos a despojar a éste de todo cuanto tenga en común, y dejemos su naturaleza
265a propia, para exhibirla especialmente a nosotros mismos, y luego a quienes naturalmente se encuentran más próximos, por su origen [298], a este tipo de método.

TEET. — Es correcto.

EXTR. — ¿No comenzábamos nuestra división por las técnicas productiva y adquisitiva? [299].

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿Y, dentro de la adquisitiva, no se nos hizo evidente en la caza, en el combate, en el comercio y en otras formas semejantes?

TEET. — Completamente.

EXTR. — Puesto que ahora lo ha cercado la técnica imitativa, es evidente que debe dividirse, en primer lugar, la técnica productiva en sí. La imitación, en efecto, es un
b cierto tipo de producción, si bien decimos que produce imágenes y no realidades individuales, ¿no es así?

---

dicotomía (*L'Étranger...* [*op. cit.* en n. 272], pág. 204). Este autor encuentra en esta preferencia un reflejo de la superioridad de la ascensión sobre el descenso en el proceso dialéctico, y vislumbra un eco posterior en la preferencia de los neoplatónicos por la conversión respecto de la procesión (*ibid.*, pág. 224).

[298] La frase es un tanto oscura. Según KUCHARSKI, (*Les chemins du savoir...* [*op. cit.* en n. 19], pág. 109, n. 1), Platón repite aquí su axioma sobre la afinidad que tiene que existir entre quien conoce y el objeto conocido. ROSEN, más pesimista, supone que Platón propone no revelar públicamente su análisis (pág. 311). En *Apol.* 30a, Sócrates usa la expresión «los más próximos por su origen» para referirse a los atenienses. Si se tiene en cuenta que el método de la división tiene rasgos comunes con la «dicotomía» de Zenón de Elea, ¿habría que ver en esta expresión una reivindicación «eleata» —es decir, del *génos* («origen») de Elea— del método por parte del Extranjero?

[299] Cf. 219b-c.

TEET. — Totalmente.

EXTR. — En primer lugar, hay dos partes de la producción.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — La divina y la humana.

TEET. — No llego a comprender.

EXTR. — Llamábamos productiva —si recordamos lo que dijimos al comienzo— a toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía [300].

TEET. — Recuerdo.

EXTR. — ¿No diremos acaso que no es sino por obra c de un dios artesano y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía, a saber, todos los animales mortales, las plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces, y todos los cuerpos inanimados, tanto fusibles como no fusibles [301], que están compuestos en el

---

[300] Suele afirmarse que la noción de *creación* a partir de la nada no tuvo cabida en el pensamiento griego clásico. Sería ilusorio pretender discutir esta tesis (basada, quizá, en una interpretación un tanto desvalorizada del verbo *poiéō* «hacer») en los estrechos límites de esta nota. Sea como fuere, Platón afirma aquí con toda claridad que lo «producido» *no existía* (*mḗ... oûsin*) antes. CORNFORD ofrece la respuesta clásica: los materiales de la producción eran preexistentes (pág. 325, n. 1). LEE, por su parte, explica el pasaje mediante la noción de «lo diferente»: el no-ser que implica la producción es el no-ser-X, que es la parte de lo diferente opuesta al «producto» («Plato on negation...» [*op. cit.* en n. 247], pág. 300). De los ejemplos que ofrece LEE, no obstante, se deduce que sólo se explica así la «producción» de un atributo en un sujeto... preexistente (es el caso de la manzana roja que se «produce» a partir de la manzana verde, respecto de la cual el rojo, *antes*, era parte de lo diferente en lo que concierne a su color verde. Pero la manzana no era algo que no existía).

[301] Es decir, los minerales, descritos según una dicotomía propia del proceso de división.

interior de la tierra? O, valiéndonos de la concepción y de la terminología de la multitud...

TEET. — ¿En qué sentido?

EXTR. — ...diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin inteligencia [302], o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de dios.

d TEET. — En lo que me concierne, quizás a causa de mi edad, yo suelo opinar ambas cosas, pero ahora que te miro y que supongo que tú crees que ella surge gracias al dios, yo pienso del mismo modo.

EXTR. — Está bien, Teeteto. Y si consideramos que tú eres de aquellos que en el futuro podrían quizá pensar de otro modo, trataremos ahora de hacer que estés de acuerdo con el argumento, pero mediante la persuasión necesaria. No obstante, como conozco bien tu naturaleza, y sé que incluso sin nuestros argumentos ella va espontánea-
e mente hacia donde tú dices que eres arrastrado, abandono la demostración, pues ello sería perder el tiempo. Sostendré, de todos modos, que lo que se llama «por naturaleza» está producido por una técnica divina [303], y, por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir de ello. Según este argumento, entonces, hay dos clases de producción: una es humana; la otra, divina.

TEET. — Correctamente.

EXTR. — Corta nuevamente en dos a cada una de ellas.

TEET. — ¿Cómo?

---

[302] Recuérdese la decepción de Sócrates ante las explicaciones causales de Anaxágoras que no ponían en juego al *noûs* (*Fedón* 98b).

[303] Acerca de la producción divina, cf. *Timeo* 28a s. A diferencia del *Timeo*, y también de la *República*, no hay referencias en el *Sofista* a un «modelo» (las Formas) de creación, que el dios plasmaría. Cf., al respecto, PHILIP, «*Mímēsis* in...» (*op. cit.* en n. 87), págs. 460-461.

EXTR. — Así como antes cortamos toda la técnica productiva a lo ancho, hagámoslo ahora a lo largo. 266a

TEET. — Cortemos.

EXTR. — Surgen entonces, en total, cuatro partes de ella: dos, humanas, respecto de nosotros; y dos, divinas, respecto de los dioses.

TEET. — Sí.

EXTR. — En lo que respecta a aquella primera división, una parte de cada una de las partes es productora de realidades, mientras que las otras dos restantes deberían llamarse, principalmente, productoras de imágenes. Y, respecto de esto, la producción se divide de nuevo en dos.

TEET. — Di cómo se produce esa división. b

EXTR. — Nosotros mismos, así como los demás seres vivos y cuanto se produce a partir del fuego, el agua, y lo que es afín a éstos, todas y cada una de estas producciones son cosas, como sabemos, elaboradas por el dios. ¿No es así?

TEET. — Así es.

EXTR. — Vienen luego las imágenes de cada una de estas cosas, no las realidades, producidas mediante un artificio divino.

TEET. — ¿Cuáles?

EXTR. — Las de los sueños y todas las ilusiones que, durante el día, se producen, como suele decirse, espontáneamente: tanto la sombra que surge de la oscuridad por c obra del fuego, como ese doble que se aparece cuando la luz propia y la ajena —que proviene de cosas brillantes y lisas—, confluyendo en un mismo punto, origina una forma que produce una sensación inversa a la que nos tenía acostumbrado la visión anterior [304].

[304] CORNFORD explica exhaustivamente este doble proceso de reflexión (pág. 327).

TEET. — Éstas son, entonces, las dos obras de la producción divina: la cosa misma y la imagen que acompaña a cada cosa.

EXTR. — ¿Y qué ocurre con la técnica que nos concierne? ¿No diremos que la arquitectura hace la casa misma, y que la pintura hace otra casa, que es como un sueño de origen humano [305] elaborado para quienes están despiertos [306]?

d TEET. — Completamente.

EXTR. — Así, entonces, como en los otros casos, también son dobles las obras de nuestra producción, pues llamamos producción de cosas a la que hace cosas, y técnica de hacer imágenes a la que produce imágenes.

TEET. — Ahora comprendo mejor, y propongo dos formas dobles de producción. En uno de los segmentos, hay producción divina y humana; en el otro, la realidad de las cosas, y productos de ciertas semejanzas.

EXTR. — Recordemos que la técnica de la fabricación de imágenes iba a tener, como un género, la figurativa,

---

[305] Este «sueño de origen humano» es el equivalente de las imágenes de origen divino que aparecen en los sueños (cf. 266b9).

[306] La caracterización de las realidades naturales y de sus imágenes (tanto en el ámbito humano como divino) retoma la bipartición del segmento dedicado al mundo sensible en la línea dividida de la *Rep.* 509d s. LAFRANCE (*La théorie platonicienne...* [*op. cit.* en n. 107], págs. 180-2) señala en sendos cuadros sinópticos las equivalencias pertinentes entre los dos textos. En el libro X de la *Rep.*, Platón retoma la noción de imitación, pero esta vez el esquema es tricotómico, pues el punto de partida es el modelo (las Formas), ausente del texto del *Sofista* que comentamos, y relegado al segmento mayor de la línea en la *República.* Si tenemos en cuenta al modelo ideal, entonces, se vuelven a encontrar las dos etapas de nuestro pasaje: el carpintero, que es un artesano, fabrica «la casa misma» (que es ya copia de la Forma), y el pintor, que es un imitador, hace «una casa figurada» (cf. *Rep.* 596a-597e, donde el ejemplo elegido es el de una cama).

y, como otro, la simulativa, si es que lo falso era realmente falso y parecía ser naturalmente algo que es. e

Teet. — Así era.

Extr. — ¿Acaso no ocurrió esto y, a causa de ello, las enumeramos ahora incontestablemente como dos formas?

Teet. — Sí.

Extr. — Dividamos entonces por dos al género simu- 267a
lativo.

Teet. — ¿Cómo?

Extr. — Por un lado, la apariencia se produce mediante instrumentos; por el otro, quien produce la apariencia se vale de sí mismo como instrumento.

Teet. — ¿Cómo dices?

Extr. — Considero que, cuando alguien se vale de su cuerpo para asemejarse a tu aspecto, o hace que su voz se parezca a tu voz, la parte correspondiente de la técnica simulativa se llama principalmente imitación.

Teet. — Sí.

Extr. — Conservemos, entonces, una parte de ella, designándola con el nombre de técnica imitativa; respecto de la otra, dejémosla completamente de lado, y no sólo por
pereza, sino también para dejar que algún otro le otorgue b
unidad y le encuentre un nombre adecuado.

Teet. — Consérvese una y abandónese la otra.

Extr. — Pero también aquélla merece ser considerada como doble, Teeteto. Mira por qué.

Teet. — Di.

Extr. — Entre los que imitan, algunos conocen lo que imitan y otros no. En consecuencia, ¿qué mayor división podríamos proponer que la ignorancia y el conocimiento?

Teet. — Ninguna.

EXTR. — La imitación que poco antes mencionamos, ¿era acaso la de quienes saben? Pues si alguien quisiera imitarte, bien podría conocerte a ti y tu aspecto.

c TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Pero ¿qué pasa con el aspecto de la justicia y, en general, de toda perfección [307]? ¿No ocurre que, sin conocerlas, y apenas con una cierta opinión de ellas, hay muchos que intentan producir esas semejanzas en ellos mismos, esforzándose en mostrar que están presentes en su interior, imitadas especialmente por hechos y por palabras?

TEET. — Hay muchos, sí.

EXTR. — ¿Acaso fracasan todos los que quieren mostrar que son justos, cuando en realidad no lo son? ¿O es todo lo contrario?

TEET. — Todo lo contrario.

d EXTR. — Creo, entonces, que debe decirse que el imitador que sabe es distinto del que no sabe.

TEET. — Sí.

EXTR. — ¿De dónde se tomará un nombre adecuado para cada uno de ellos? Es difícil encontrarlo, evidentemente, porque si bien entre nuestros predecesores estaba presente una antigua causa [308] de la división por géneros

---

[307] «Toda *areté* humana es cuestión de imitación, en palabras o en acciones», observa MICHAELIDES, quien agrega que la alternativa consiste en imitar con conocimiento del ser, o sobre la base de las engañadoras apariencias («The concept of not-Being...» [*op. cit.* en n. 246], págs. 19-20).

[308] Todos los manuscritos presentan la palabra *aitía* (causa). El texto resulta difícil de explicar, y los editores lo han modificado. Es evidente que los candidatos para reemplazar a *aitía* no faltan, pero entonces no es Platón quien habla, sino el editor. Nosotros hemos conservado el texto original, pues, en difinitiva, no es tan incoherente: la división en géneros y especies no es azarosa, obedece a una *causa;* pero, si bien esta causa siempre estuvo presente, los antiguos no la tuvieron en cuenta.

y especies, ellos no reflexionaron sobre ella, de modo que no intentaron dividir nada. Necesariamente, entonces, los nombres no son abundantes. Así y todo, aunque se diga que la denominación es muy atrevida, y con el único objeto de distinguirlas, llamemos «imitación conjetural» a la imitación que está acompañada por la opinión, y algo *e*
así como «imitación erudita» [309] a la que está acompañada por la ciencia.

TEET. — Sea.

EXTR. — Debemos ahora valernos de la primera, pues el sofista no estaba entre los que saben, sino entre los que simplemente imitaban.

TEET. — Así es.

EXTR. — Analicemos al imitador conjetural como si fuese el hierro, para ver si es puro o si tiene aún cierta escoria.

TEET. — Analicemos.

EXTR. — La tiene, y en gran medida. Una variante de ellos es la del ingenuo, que cree saber de qué opina.
La figura del otro, por haberse bamboleado entre los 268*a*
argumentos, tiene mucho de desconfianza y de temor, pues ignora eso que le confiere ante los demás el aspecto de ser sabio.

TEET. — Así es; los dos géneros que has mencionado existen.

EXTR. — ¿Sostendremos que uno es simplemente un imitador, y que el otro es un imitador irónico [310]?

TEET. — Es probable.

EXTR. — ¿Y diremos que el género de este último es uno, o doble?

---

[309] «Imitación conjetural» es *doksomimētikḗ*, e «imitación erudita», *mímēsis historikḗ*.

[310] Como observa WIEHL, esta ironía es la contrapartida de la ironía socrática (pág. 207).

TEET. — Mira tú.

b EXTR. — Miro y, para mí, han de distinguirse dos: a uno lo veo capaz de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; al otro, en cambio, lo veo en privado, valiéndose de discursos breves, obligando al interlocutor a contradecirse a sí mismo.

TEET. — Hablas correctamente.

EXTR. — ¿Cómo podríamos caracterizar al que hace largos discursos? ¿Como político o como orador popular?

TEET. — Como orador popular [311].

EXTR. — ¿Y cómo llamaremos al otro? ¿Sabio o sofista?

TEET. — Sabio es imposible, pues sostuvimos que no
c sabe nada. Como es un imitador del sabio, es evidente que tomará un nombre semejante al de éste, y ya casi he comprendido que es necesario afirmar que él es, en verdad, absoluta y realmente, un sofista.

EXTR. — ¿Lo amarraremos, entonces, como antes, agrupando lo que se refiere a su nombre, desde el fin hacia el comienzo?

TEET. — Completamente.

EXTR. — La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto «erudito», del géne-
d ro simulativo de la técnica —no divina, sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que ésta es realmente «la estirpe y la sangre» [312] del sofista, diría, según parece, la verdad máxima.

TEET. — Así es, completamente.

---

[311] Otra traducción posible de *dēmologikón* hubiese sido «demagogo».

[312] Estas palabras son pronunciadas por Glauco en *Il.* VI 211 cuando pone fin al relato de su vida, en respuesta a una pregunta de Diomedes.

# POLÍTICO

# INTRODUCCIÓN

## 1. *Ubicación y tema del diálogo*

El *Político* está estrechamente vinculado con el *Sofista,* hasta tal punto que ambos diálogos —tal como Platón lo indica expresamente— pretenden ser diferentes y sucesivos momentos de una misma conversación. Al comienzo del *Sofista* se propone como tema de discusión las figuras del sofista, del político y del filósofo, y el *Sofista,* en efecto, está dedicado al tratamiento del primero de esos tres personajes. Acabada la discusión sobre el sofista, el *Político,* que se abre con una explícita alusión al *Sofista,* aborda el examen del segundo de los personajes en cuestión. Esperaríamos, entonces, un tercer diálogo consagrado al filósofo, pero la tradición no nos ha legado ninguna obra de Platón con ese título [1].

Los personajes siguen siendo los mismos: Sócrates, quien apenas interviene en la presentación inicial, al igual que el matemático Teodoro, otro interlocutor; el Extranjero de Elea, que, como en el *Sofista,* es el encargado de conducir la conversación; Teeteto, personaje que permanece ahora mudo después de su actuación como interlocutor en el *Tee-*

---

[1] Sobre esta cuestión, véase *infra,* pág. 496 y n. 4.

teto y en el *Sofista*; y, por fin, el Joven Sócrates, que reemplaza aquí a su condiscípulo en esa función.

Difícil es precisar con exactitud la fecha de composición de nuestro diálogo, pero, con seguridad, puede afirmarse que fue escrito inmediatamente después del *Sofista* y, muy probablemente, inmediatamente antes del *Timeo* y del *Filebo*. La fecha aproximada que propone J. Skemp parece adecuada y puede aceptarse sin mayores reservas: la redacción del diálogo se sitúa después del segundo y antes del tercero de los viajes que Platón hizo a Sicilia, es decir, entre los años 366 y 362 a. C. [2].

Diálogo en apariencia desparejo, en el que hallamos codo a codo pasajes de gran belleza poética, como el mito, y prolijos y casi tediosos desarrollos, como la definición del arte de tejer, el *Político* posee, bien leído, un particular encanto. El perfecto y logrado engarce entre las diversas cuestiones que en él se tratan le confiere una fisonomía propia y una clara unidad estructural. Sin embargo, la mayor parte de los estudios a él dedicados lo han abordado desde perspectivas parciales y han prestado atención a uno u otro de los problemas en él planteados —política, método, mito, etc.—, desmembrándolo y descuidando de ese modo su peculiar unidad.

Si se pretende hallar en el *Político* un único tema principal, no resulta fácil determinar cuál pueda ser. En efecto, tal como está indicado con toda claridad en las primeras páginas del diálogo, el tema sobre el cual versará la conversación es el político y la ciencia política, cuya definición se perseguirá siguiendo diferentes procedimientos. Pero el propio Platón señala expresamente que la búsque-

---

[2] Cf. J. B. Skemp, *Plato's Statesman*, Londres, 1952, págs. 13-17. Skemp se funda para datar el diálogo en los acontecimientos de Sicilia, criterio discutible y no del todo convincente.

da del político no se ha emprendido por el político mismo, sino «para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones» (285d; cf. 287a). Cabe, pues, preguntarse si el verdadero tema del diálogo es la política o el método dialéctico. Sin embargo, es ésta una disyuntiva del todo falsa, porque método y política son, ambos, cuestiones centrales en el diálogo y la originalidad del *Político* radica, precisamente, en el modo peculiar en el que ellas se entrelazan. Para advertir, pues, la unidad del diálogo, es preciso no perder de vista la íntima vinculación entre el método empleado y el objeto a cuya búsqueda se aplica el método. Dicho en otros términos, para advertir la unidad del diálogo, no debe descuidarse la conexión existente entre el método dialéctico y la figura del político, cuya definición pretende alcanzarse. En el *Político* Platón exhibe, una vez más y con toda claridad, aunque desde una perspectiva diferente, la inescindibilidad de dialéctica y política, ya presente en diálogos anteriores, y ejemplarmente en la *República,* y que, como sabemos, respondía a los propósitos de la Academia, centro de preparación e irradiación de asesores políticos, en cuya formación el entrenamiento dialéctico cumplía un papel preponderante.

## 2. *Estructura y movimiento general del diálogo*

De un modo muy general, podemos distinguir en el desarrollo del diálogo cinco grandes momentos:

I. Uso del método de división dicotómica, para llegar a la definición preliminar del político como pastor del rebaño humano (257a-268d).

II. Mito sobre la reversión periódica del universo y corrección de la definición inicial del político (268d-277a).

III. Definición del arte de tejer, tomado como modelo del arte político (277a-283c).
IV. Caracterización del arte de medir y de la justa medida (283c-287b).
V. Distinción de los estamentos de la sociedad y de los diferentes regímenes de gobierno, para llegar a la definición final del político como tejedor real (287b-311c).

Hay en el diálogo una cuidadosa articulación de estos diferentes temas, y la transición de cada una de las secciones a la siguiente se da de un modo del todo natural. Después de una breve introducción, destinada a fijar el tema en estrecha conexión con el desarrollado en el *Sofista* (257a-258a), Platón se embarca en la búsqueda de una definición del político mediante una serie de divisiones dicotómicas cuyo punto de partida es el género «arte» o «ciencia», puesto que el político es, sin lugar a dudas, poseedor de un determinado arte. Ya conocemos este procedimiento de división dicotómica, que Platón presenta explícitamente por vez primera en el *Fedro* (265d ss.), y del que hace un amplio uso en el *Sofista,* donde se pone de manifiesto que el método no es un mero instrumento exterior, sino que está íntimamente unido a la estructura de la realidad inteligible y a ella responde. Dando por sentada esta inseparabilidad entre el orden lógico y el ontológico establecida en el *Sofista,* en el *Político* no se limita Platón a aplicar el método de división, sino que introduce una consideración sobre la naturaleza del método y las normas a las que es menester ajustarse si se quiere hacer un empleo lícito y correcto de él. Valiéndose como pretexto de un error cometido por el Joven Sócrates —quien, apresuradamente, divide el género «crianza» en «crianza de animales» y «crianza de hombres»—, Platón nos ofrece una verdadera «lección de método», cuyo propósito principal es subrayar

que la división, para ser correcta, debe respetar las articulaciones de la realidad. Es de capital importancia que cada una de las secciones resultantes en cada paso de la división no sea sólo una parte, sino simultáneamente una especie. Si Platón no establece diferencia alguna entre los términos *génos* y *eîdos,* que son intercambiables, sí insiste en distinguir claramente *eîdos* de *méros.* Toda «especie» —nos dice— es siempre «parte», pero, por el contrario, toda «parte» no es necesariamente una «especie» y la división debe hacerse siempre por especies. Pero no debemos olvidar que el término *eîdos* significa tanto «especie» como «forma», nociones que nosotros distinguimos, pero que para Platón son del todo inseparables, porque toda «especie» es tal tan sólo en la medida en que ella es una «forma». El orden lógico y el ontológico se corresponden plenamente y es por ello por lo que la división correcta es la que separa por especies, respetando así las articulaciones naturales de la realidad. Platón nos advierte sobre los errores en los que puede incurrirse, si se hace un uso puramente mecánico del método, desconociendo este principio fundamental (262a-264b). Las prolijas divisiones que Platón realiza a lo largo del diálogo no están, por cierto, desprovistas de una buena dosis de ironía, dirigida, seguramente, a cierto exceso en el uso de este procedimiento de empleo frecuente entre los académicos.

Salvado el error en el que había caído el Joven Sócrates, se prosigue ordenadamente la división, hasta llegar a la definición del político como pastor del rebaño humano, definición que, a juicio del Joven Sócrates, representa ya el término de la empresa propuesta (267b-c). Pero la figura del político, según señala el Extranjero, apenas está esbozada y carece de precisión: «pastor» es, en efecto, una noción demasiado amplia y general, que abarca no sólo al

político, sino, además, a una multitud de individuos igualmente consagrados a la tarea de crianza del rebaño humano. Así, el próximo paso consistirá en separar al político de todos los demás pastores, para lo cual se hará preciso poner en evidencia el error cometido en la definición inicial y corregirlo (267d-268c).

Tendente a tal propósito, así como a manera de pausa, Platón recurre ahora a otro expediente: se sirve de un extenso y bello mito sobre la reversión periódica del universo y las consecuencias que ella acarrea sobre las condiciones de la vida humana. Este mito, introducido casi abruptamente a esta altura del diálogo y que contrasta con el tecnicismo precedente, encierra, ante todo, una significación cosmológica y una concepción del universo en muchos puntos emparentada con la del *Timeo,* a la que anticipa en algunos aspectos. En el *Político,* como en el *Timeo,* el universo aparece regido por dos fuerzas o por dos tendencias; pero, a diferencia del *Timeo,* donde la razón y la necesidad son fuerzas que actúan simultáneamente, el mito del *Político* nos habla de dos fuerzas que imperan alternativamente, sin que ninguna de ellas logre predominar por completo sobre la otra. En el primer período, durante el cual el dios conduce la marcha del universo, la inteligencia logra imponer un pleno orden sobre todo elemento corpóreo; en el segundo momento, cuando el dios abandona el universo, la inclinación natural de éste lo hace girar en sentido contrario. Librado a sí mismo, su tendencia propia, que es disolvente, lo arrastra hacia la «región infinita de la desemejanza» (273d). En el *Timeo* la actividad productora del demiurgo choca contra la resistencia que le ofrece la «causa errante» o la necesidad, a la que el dios debe persuadir para modelar un mundo sensible que sea lo más bello y armonioso posible, en tanto que criatura sujeta al

espacio y al tiempo; en la imaginería mítica del *Político* queda también exhibido ese enfrentamiento entre dos principios —el racional y el irracional—, pero ambos ahora, a diferencia de lo que ocurre en el *Timeo,* alternan su predominancia.

El mito, sin embargo, no tiene únicamente un propósito cosmológico y apunta a insertar el orden político dentro del orden más abarcador del cosmos. Fundamentalmente, el mito nos advierte acerca de la plena y total imposibilidad de hacer consideraciones sobre la política y la función del político, sin tener en cuenta cuáles son las verdaderas y reales condiciones de la vida humana. Para decirlo de otro modo, un tratamiento puramente «teórico» de la política y del político, como el que se estaba efectuando en la primera definición, no es promisorio, en la medida en que el político es un individuo que debe vérselas con una sociedad real y concreta, sujeta a determinadas condiciones de vida, que nada tienen que ver con aquellas que se daban en la paradisíaca era de Cronos. Ya no vivimos, por cierto, en ella, sino que crecemos, envejecemos, morimos y estamos necesitados de trabajar. El político que buscamos —parece recordarnos el mito— no es un personaje legendario, diferente e infinitamente superior a los individuos sobre los que debe ejercer su mando, sino un hombre de carne y hueso, cuya naturaleza y formación son muy semejantes a las de sus súbditos. Es por ello por lo que, para poder delinear con precisión la figura del político, debemos tener bien presente cuál es el modo de vida de los hombres y cuál su condición dentro de la sociedad. Puesto que el político está llamado a desempeñar una función dentro de una determinada sociedad, es en relación con la estructura de ésta como se debe intentar descubrir su naturaleza y función.

Acabada la narración del mito, el Extranjero nos recuerda que se había servido de él para poner bien en claro el doble error en el que se había incurrido previamente al definir al político como criador del rebaño humano. Preciso será desplazar el acento, trasladándolo de la noción de «crianza» a otra más abarcadora, la de «cuidado», y dividir ésta, a su vez, según que ese cuidado sea brindado compulsivamente o con aceptación voluntaria. Se llega de ese modo a una segunda definición del político, que corrige la primera: el político es aquel individuo cuya función es la de brindar cuidado a un rebaño humano que lo acepta de buen grado (274c-277a).

El Joven Sócrates está nuevamente convencido de haber llegado al término de la búsqueda, pero el Extranjero no se muestra aún satisfecho: la definición que ahora se ha alcanzado no es clara ni completa. Preciso es elaborarla con más cuidado, para lo cual se recurre ahora a un procedimiento todavía no ensayado: el uso de un modelo. Tras explicar qué es un modelo y cómo ha de usarse (277a-279a), se elige como paradigma de la política el arte de tejer vestidos de lana y, tras una serie de detallados pasos, se accede a su definición (279a-283b). Ya en las páginas iniciales del *Sofista,* antes de embarcarse en las diferentes y posibles definiciones del sofista, Platón se había servido de un modelo, de un *parádeigma,* el de la pesca con caña, pero sin hacer ningún tipo de consideración sobre la naturaleza del modelo en cuanto tal. En el *Político,* en cambio, el Extranjero no se limita a emplear, sin más, el modelo del arte de tejer como paradigma de la política, sino que pone en claro, previamente, en qué consiste un modelo y de qué manera ha de hacerse un uso lícito de él. Pero para explicar qué es un modelo es forzoso, a su vez, servirse de otro modelo, y el que para tal fin se elige es, en este caso, el

de los niños que aprenden las primeras letras. Para enseñarles será preciso partir de sílabas sencillas, cuya estructura sea fácilmente discernible y por todos conocida, pero similar a la estructura de aquellas que aún no conocen y que se desea hacerles conocer. La utilidad del modelo reside, pues, en la posibilidad de trasladar a un objeto o situación más grandes o complejos la estructura de aquello que se ha tomado como modelo. El uso de un modelo supone, entonces, un procedimiento por analogía y, en tal sentido, es un método de enseñanza y no de descubrimiento: la elección misma del modelo del que en cada caso se trate depende del previo conocimiento de la analogía estructural que existe entre el modelo que se toma y aquello otro para lo cual es elegido como modelo. Así, si en nuestro diálogo el Extranjero elige como modelo de la política el arte de tejer, es porque ya de antemano sabe que la estructura del arte de tejer coincide con la que es propia del arte político y, en consecuencia, si se exhibe la primera en todo su detalle, sus rasgos podrán luego ser trasladados a la segunda para comprender ésta, que es menos accesible, de un modo acabado.

La prolijidad y el extremo detalle puestos en práctica para definir el arte de tejer y distinguirlo de todas las otras actividades que le están emparentadas, así como la excesiva longitud del mito anterior, constituyen el pretexto para introducir una consideración sobre el arte de medir y la justa medida, cuestión cuya importancia es, dentro del diálogo, de primera magnitud (283b-287b); de la justa medida, en efecto, depende la existencia no sólo de la política, sino de todo arte en general. Hay dos tipos de medida: la que mide teniendo en cuenta la relación de una cosa con su contraria, y aquella otra que mide teniendo en cuenta la relación que una cosa guarda con la justa medida. Si

la primera es una medida relativa, la segunda es absoluta, es decir, se sirve, para evaluar, de un patrón permanente. Todas las artes, por cierto, buscan preservar la justa medida, evitando el exceso y el defecto; y es en la preservación de la justa medida donde reside el criterio que permite juzgar sobre la bondad de sus productos y de sus realizaciones. Ese patrón absoluto adquiere diferentes modalidades según el ámbito del que en cada caso se trate; así, la justa medida podrá ser lo conveniente, lo debido, lo oportuno, conforme a lo que la situación demande (284e). Pero estas modalidades —según Platón deja traslucir— no son sino diversas expresiones del ámbito perfecto y paradigmático de las Formas inmutables, que afloran en esta sección central del *Político* y soportan así su andamiaje [3].

Después de este tratamiento de la justa medida, se está en condiciones de volver a atacar la definición del político sobre el modelo del arte de tejer, pero incorporando las enseñanzas que se desprenden del mito y, además y fundamentalmente, las que resultan del examen de la justa medida. Para definir la acción del político dentro de la comunidad política humana, se procede ahora a discernir de la política todas las otras funciones menores que se cumplen en la sociedad. Se pasa así revista a los diferentes funcionarios subordinados al político rey (287b-290e) y se los excluye, así como a los pseudopolíticos, coro de sofistas embaucadores, que fingen ser políticos sin serlo (290e-291d). Tras enumerar los diferentes regímenes de gobierno posibles y señalar los criterios sobre los que se funda la clasificación, se insiste en que el verdadero político es aquel que

[3] Para las referencias a la teoría de las Formas en el *Político*, cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, págs. 175-180, edic. esp. cit., págs. 189-195.

se halla en posesión del arte de gobernar, sin que importe si es rico o pobre, si gobierna con el consentimiento de sus súbditos o sin él, si conforme a leyes o sin ellas (291d-293c). El Joven Sócrates está perfectamente dispuesto a aceptar todo lo dicho, salvo un único punto que no alcanza a comprender: que el político pueda gobernar sin leyes (293e-294a). Esta observación sirve para introducir una reflexión sobre la naturaleza de la ley, que se muestra como aquel recurso necesario e ineludible en ausencia del verdadero político dotado de arte (294a-300a). Se retoma entonces la clasificación de los regímenes de gobierno antes mencionados y se los ordena conforme a su mayor o menor bondad, insistiendo en que todos ellos no tienen sino el rango de imitaciones frente al único régimen de gobierno perfecto y paradigmático, que es el que tiene por jefe al varón dotado de arte. Es ahora el momento de regresar al verdadero político para distinguirlo, no ya de sus imitadores, sino de sus genuinos colaboradores y subordinados (303d-305e), y para mostrarlo, por fin, como tejedor real. Hay en el carácter humano una antinomia fundamental: vigor y moderación constituyen la urdimbre y la trama de la sociedad. El arte político consistirá en saber cómo tejer adecuadamente trama y urdimbre, para lograr el más armonioso y bello de los tejidos (309a-311c). La figura del político queda así claramente perfilada: el político es aquel hombre cuya obra de coordinación está fundada en su saber de los patrones absolutos y perfectos, saber que lo coloca por encima de la ley. Así, en el *Político* continúa vigente la idea central de la *República*, que Platón seguirá manteniendo en su última obra, las *Leyes*: la instancia suprema es siempre el saber. Y nuestro político, que es quien posee el saber, no es otro que el filósofo. Si en el *Sofista* la figura del filósofo quedaba claramente deli-

neada por contraposición con la del sofista, que hallaba su refugio en las tenebrosidades del no ser, en el *Político* se exhibe positivamente al filósofo, en su función de tejedor real, que puede llevar a cabo su labor coordinadora de la sociedad, porque es el único que posee el saber del mundo de las Formas y conoce su adecuado entrelazamiento. Si esto es así, fácil es advertir por qué Platón nunca escribió un diálogo llamado *Filósofo* ni tuvo, por lo demás, intenciones de hacerlo [4].

## NOTA SOBRE EL TEXTO

Para nuestra traducción hemos seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera,* vol. I, Oxford, 1900 (reimpres., 1973), pero nos han resultado de gran utilidad las ediciones anteriores de C. Hermann, *Platonis Dialogi,* vol. I, Leipzig (Teubner), 1851, y L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato,* Oxford, 1867, así como las posteriores, acompañadas de traducción, de H. N. Fowler en *Plato, with an English Translation,* vol. III, Londres, 1925; de A. Diès, en *Platon. Oeuvres complètes,* vol. IX, 1.ª parte, París, 1935, y A. González Laso, *Platón, El Po-*

---

[4] La cuestión, empero, sigue siendo objeto de discusión. Sobre ella pueden consultarse con utilidad los siguientes trabajos: F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento,* trad. esp., Bueno Aires, 1968, pág. 158; P. FRIEDLAENDER, *Plato: An Introduction,* trad. ingl., Nueva York, 1958, págs. 151-153; F. SONTAG, «Plato's unwritten dialogue: *The Philosopher*», *Congrès Intern. de Philosophie* 12 (1960), 159-167; E. A. WYLLER, «The Architectonic of Plato's later Dialogues», *Class. Mediaev.* 26 (1966), 101-106, y «The *Parmenides* is the *Philosopher*», *Class. Mediaev.* 28 (1968), 27-39; S. PANAGIOTOU, «The *Parmenides* is the *Philosopher.* A reply», *Class. Mediaev.* 29 (1969), 187-210.

*lítico,* Madrid, 1955. Entre las traducciones del *Político* no acompañadas de texto griego, hay tres que son importantes, tanto por la calidad de la versión, como por sus notas críticas. Ellas son las siguientes: G. Fraccaroli, *Platone, Il Sofista e l' Uomo politico,* Florencia, 1934; L. Robin, en *Platon, Oeuvres complètes,* vol. II, París (La Pléiade), 1950, y J. B. Skemp, *Plato's Statesman,* Londres, 1952.

Indicamos a continuación los pasajes en los que nos apartamos del texto fijado por Burnet:

| *Líneas* | *Lectura de Burnet* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| 258b3 | πολιτικόν [τὸν ἄνδρα] | τὸν πολιτικὸν ἄνδρα (WY; DIÈS). |
| 264e12 | ἄρτι τὸν ἀριθμόν | ἄρτιον ἀριθμόν (Mss.; HERMANN). |
| 271d4 | ὡς δ'αὖ κατὰ τόπους | ὡς νῦν, ⟨καὶ⟩ κατὰ τόπους (HERMANN; DIÈS). |
| 272c7 | [μύθους] οἷα | μύθους (Mss.; DIÈS). οἷοι (W; DIÈS). |
| 273d7 | πόντον | τόπον (Mss.; CAMPBELL [v. n. 43]). |
| 293e5 | [μεμιμῆσθαι] | μεμιμῆσθαι (Mss.; DIÈS). |
| 302d2 | [εἶναι] | εἶναι (B; DIÈS). |
| 306c4 | ἔχει | ἔχον ($T^2$; DIÈS). |
| 306c5 | ἔς τι | ἐστί τι (HEINDORF; DIÈS). |
| 308c5 | καὶ [τὰ] χρηστὰ | καὶ τὰ χρηστὰ (TWY; DIÈS). |
| 309c7 | ἐν [ταῖς] ψυχαῖς | ἐν ταῖς ψυχαῖς (TWY; DIÈS). |
| 310a5 | φύσεως | φύσει (STEPH. *e* FIC.; DIÈS). |

## BIBLIOGRAFÍA

Además de las importantes introducciones de las obras de L. Campbell, A. Diès y J. B. Skemp antes citadas, así

como de las secciones dedicadas al *Político* en las conocidas obras de P. Friedlaender (*Plato,* vol. III: *The Dialogues. Second and Third Periods,* trad. ingl., Princeton, 1969, págs. 280-305) y W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy,* vol. V, Cambridge, 1978, págs. 163-196, tr. esp., *Historia de la filosofía griega,* V, Madrid, Gredos, 1992, págs. 177-210), nos limitaremos a mencionar algunos trabajos más recientes, que consideramos de particular interés:

S. BENARDETE, «*Eîdos* and *diaíresis* in Plato's *Statesman*», *Philologus* 107 (1963), 193-226.

F. J. CROSSON, «Plato's *Statesman:* unity and pluralism», *New Scholast.* 37 (1963), 28-43.

L. D. DAVIS, «The *Statesman* as a political dialogue», *Amer. Journ. Philol.* 88 (1967), 319-331.

K. GAISER, *Platon und die Geschichte,* Stuttgart, 1961.

H. HERTER, «Gott und die Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des *Politikos*», *Bonn. Jahrb.* 158 (1958), 106-117.

P. KUCHARSKY, «La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*», *Bull. Ass. G. Budé* (1960), 459-480. (Reimp. en *Aspects de la spéculation platonicienne,* París, 1971, páginas 197-229.)

T. M. ROBINSON, «Demiurge and world soul in Plato's *Politicus*», *Amer. Journ. Philol.* 88 (1967), 57-66.

G. A. ROGGERONE, «La funzione del 'politico' nella dottrina platonica dello stato», *Sophia* 18 (1950), 239-246.

S. ROSEN, «Plato's Myth of the reversed Cosmos», *Rev. Metaph.* 33 (1978), 59-86.

P. VIDAL-NAQUET, «Plato's Myth of the Statesman. The Ambiguities of the Golden Age and of History», *Journ. Hell. Stud.* 98 (1978), 132-141.

K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, «Gedanken zu Platos *Politikos*», en ROMBACH ed., *Die Frage nach dem Menschen,* Friburgo, 1966, págs. 311-325.

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

# POLÍTICO

SÓCRATES, TEODORO, EXTRANJERO, JOVEN SÓCRATES

SÓCRATES — En verdad, te agradezco mucho, Teodoro, el haberme hecho conocer a Teeteto y también al extranjero. 257a

TEODORO — Pero, tal vez, Sócrates, tendrás que triplicar tu agradecimiento: tan pronto acaben su presentación del político y del filósofo [1].

SÓC. — ¡Vamos! ¿Tamaña cosa, mi querido Teodoro, tendremos que decir que se la hemos oído a quien es el más avezado en materia de cálculo y de geometría?

TEOD. — ¿Qué quieres decir, Sócrates? b

SÓC. — Que has puesto igual precio a cada uno de estos hombres, quienes, por su valor, distan entre sí más de lo que pueda expresar la proporción de vuestro arte [2].

---

[1] Para la ubicación de los personajes, así como para la fecha dramática y la conexión de este diálogo con el *Sofista*, véase nuestra Introducción. A ella también remitimos para la cuestión relativa al inexistente diálogo *Filósofo*.

[2] El error en que ha incurrido Teodoro, y que Sócrates le imputa con toda ironía, consiste en haber puesto en un mismo nivel términos no homogéneos, entre los cuales no puede establecerse una proporción geométrica (*analogía*). Si sofista, político y filósofo tuviesen igual valor,

TEOD. — ¡Bravo! ¡Por nuestro dios, Sócrates, por Amón! [3]. ¡Con cuánta razón y con qué buena memoria, además, acabas de achacarme mi error en los cálculos! Ya buscaré cómo desquitarme contigo en otra oportunidad. Por el momento, tú, en cambio, extranjero, por nada dejes de complacernos: ya mismo elige, para empezar, al hombre político o al filósofo, al que tú prefie-
c ras, y tan pronto hayas escogido comienza sin más tu
explicación.

EXTRANJERO — Eso es, Teodoro, lo que haré. Porque, una vez que hemos logrado tener este asunto entre manos, no es cuestión de darnos por vencidos antes de haber acabado con ellos. Pero, veamos: con Teeteto, que está aquí con nosotros, ¿qué debo hacer?

TEOD. — ¿A qué te refieres?

EXTR. — ¿Le damos una tregua, reemplazándolo por éste su condiscípulo, Sócrates? ¿O qué es lo que tú propones?

TEOD. — Como acabas de decir, reemplázalo; dada su juventud, de seguro soportarán mejor la faena si se toman ambos un descanso.

d SÓC. — Fíjate, extranjero, que los dos, por una u otra
razón, guardan cierto parentesco conmigo: uno, vosotros
258a mismos decís que en sus facciones se me parece, mientras
que al otro, que se llama igual que yo, su nombre le confiere también alguna semejanza conmigo [4]. Y a nuestros

---

sería razonable triplicar el agradecimiento; pero, como la distancia que entre ellos media no es pasible de ponerlos en relación proporcional, el agradecimiento tendrá que ser muchísimo mayor.

[3] Teodoro era de Cirene e invoca, pues, al dios Amón, cuyo culto se extendió por toda la costa norte de África y llegó hasta Grecia, donde se lo identificó con Zeus. Su oráculo se hallaba en el oasis de Siwa, en el desierto de Libia (HERÓDOTO, IV 181), y era muy famoso y consultado.

[4] Sobre el parecido físico entre Sócrates y Teeteto, cf. la observación

parientes no cabe duda de que siempre debemos poner todo nuestro celo en reconocerlos, conversando con ellos. Con Teeteto, yo personalmente estuve ayer dialogando y ahora lo he estado escuchando mientras te respondía; en cuanto a Sócrates, en cambio, ni una cosa ni la otra. Es preciso, entonces, que lo examinemos también a él. A mí ya me responderá en otra ocasión; a ti, en cambio, que lo haga ahora.

EXTR. — Así lo haremos. Sócrates, ¿oyes lo que dice Sócrates?

JOVEN SÓCRATES — Sí.

EXTR. — ¿Y te avienes a lo que dice?

J. SÓC. — Sí, por entero.

EXTR. — Si de tu parte, por lo que veo, no hay reparo b alguno, menos aún podrá haberlo de la mía. Después del sofista —tal me parece—, debemos examinar al hombre político. Y dime ya: ¿también a él hay que considerarlo entre quienes poseen una ciencia [5]? ¿O no?

J. SÓC. — Sí, así es.

EXTR. — ¿A las ciencias, entonces, habrá que repartirlas, como cuando estábamos examinando al personaje anterior?

J. SÓC. — Probablemente.

---

hecha por Teodoro en *Teeteto* 143e. Sobre el Joven Sócrates, cf. *Sofista* 218b.

[5] El término griego es *epistḗmōn*. Cf. *Sofista* 219a, donde Platón utiliza el término *technítēs*, que es su sinónimo. Las nociones de *téchnē* y *epistḗmē* en Platón se identifican, dado que tanto el hacer del artesano como el saber «teórico» implican un conocimiento del modelo inteligible eterno. (Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Florencia, 1966, págs. 1-6.) Para mantener la diferencia de términos, traduzco en todos los casos *téchnē* por «arte» y *epistḗmē* por «ciencia».

EXTR. — Sí, pero no es justamente del mismo modo, Sócrates, como me parece que ha de hacerse el corte [6].

J. SÓC. — ¿Y entonces?

c EXTR. — De otro modo.

J. SÓC. — Puede ser.

EXTR. — El sendero político, pues, ¿por dónde podría hallarlo uno? Porque debemos, en efecto, hallarlo y, después de aislarlo de los demás, imprimirle una única Forma; y cuando a los restantes senderos que de él se desvían les hayamos puesto como carácter distintivo otra Forma única, debemos lograr que nuestra alma advierta que las ciencias en su conjunto constituyen dos especies [7].

J. SÓC. — Ése será —creo yo— asunto tuyo, extranjero, pero no mío.

d EXTR. — Sin embargo, Sócrates, también será tuyo, cuando la cosa se nos haya puesto en claro.

J. SÓC. — ¡Bien dicho!

EXTR. — Veamos, entonces. ¿No es cierto que la aritmética y algunas otras artes con ella emparentadas carecen de toda vinculación con la acción y únicamente nos procuran conocimiento?

SÓC. — Así es.

EXTR. — Aquellas, en cambio, que tienen que ver con la carpintería o con cualquier otra actividad manual, poseen la ciencia como naturalmente inmersa en las accio

---

[6] También en el *Sofista* se parte de una división dicotómica del género «arte». Pero, mientras que, en el *Sofista* 219b-d, Platón parte de la distinción entre artes productivas y artes adquisitivas, aquí las ciencias se dividen en cognoscitivas y prácticas.

[7] Se trata de la división que familiarmente se realiza: se separa una clase y todo el resto se señala entonces como otra clase única. En este pasaje traduzco el primer *eîdos* por «forma» y el último por «especie», para facilitar la comprensión. Para Platón, «Forma» y «especie» como tales son inseparables.

nes y es con ella con la que fabrican los objetos que ellas producen y que antes no existían. e

J. Sóc. — ¿Y cómo no?

Extr. — De este modo, entonces, divide el conjunto de las ciencias y habla de una ciencia práctica y de otra pura y simplemente cognoscitiva [8].

J. Sóc. — Son éstas, pues, según dices, dos especies de la ciencia que en su conjunto es una.

Extr. — Al político, al rey, al amo de sus esclavos y aun al señor de su casa, ¿tendremos que considerarlos una unidad, aunque les demos todos estos nombres, o bien diremos que hay tantas artes como nombres mencionamos? Pero no; será mejor que me sigas por este otro camino.

J. Sóc. — ¿Por cuál?

Extr. — Por éste: si una persona, aun cuando sea ella 259a
misma un simple particular, es capaz de dar consejo a alguno de los médicos públicos, ¿acaso el nombre del arte que deberá aplicársele no será el mismo que el que le corresponde a aquel a quien da sus consejos?

J. Sóc. — Sí.

Extr. — ¿Y entonces? Quien es capaz, aunque él mismo sea un simple particular, de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante?

J. Sóc. — Eso diremos.

Extr. — ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero b
rey es la ciencia real?

---

[8] Robin (*Platon, Oeuvres complètes,* vol. II, París, 1950) traduce por «disciplinas de acción» y «disciplinas de conocimiento puro». J. B. Skemp (*Plato's Statesman,* Londres, 1952), por su parte, prefiere hablar de ciencias «aplicadas» y «puras». Si bien la ciencia práctica es un conocimiento que supone o implica una aplicación o una ejecución, no es lo que hoy llamamos ciencia aplicada. La ciencia cognoscitiva no implica una realización, sino que es un saber por el saber mismo.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — ¿Y que a quien la posee, trátese de un gobernante o de un simple particular, lo correcto será llamarlo, en todos los casos, «real», teniendo en cuenta el arte que le es propio?

J. Sóc. — Eso, al menos, sería lo justo.

Extr. — Además, el señor de su casa y el amo de sus esclavos son, sin duda, lo mismo.

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — ¿Y entonces? ¿Acaso entre una casa muy grande y la masa de una ciudad muy pequeña hay alguna diferencia en lo que toca a su modo de gobernarse?

J. Sóc. — Ninguna [9].

c Extr. — En consecuencia, a propósito de lo que estábamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas. Y, se la llame «real», «política» o «administrativa», es eso algo que no tiene por qué importarnos.

J. Sóc. — ¿Por qué habría de importarnos?

Extr. — Ahora bien, hay algo que es, sin duda, bien claro: que un rey, con sus manos y con su cuerpo todo, es muy poco lo que puede para retener el gobierno, si se compara con lo que logra con la penetración y el vigor de su alma.

J. Sóc. — Es evidente.

---

[9] Entre la administración del Estado y la de una casa no hay diferencia esencial, sino sólo cuantitativa. Cf. Jenofonte, *Memor.* III 4, 12. Contra este pasaje de Platón apunta Aristóteles (*Política* I 1, 1252a) cuando señala el error de afirmar que político, rey, administrador y amo sean lo mismo. Para Aristóteles, la diferencia entre estas personas, así como entre las asociaciones con las que tienen que ver, no es una diferencia de grado, sino esencial.

EXTR. — ¿Quieres, entonces, que digamos que el rey se sitúa dentro del arte cognoscitiva con mayor propiedad d
que dentro de la manual y, en general, de la práctica?

J. SÓC. — ¿Y cómo no?

EXTR. — A la política y al político, al arte real y al hombre real, ¿a todo ello, entonces, lo reuniremos, como si se tratara de una unidad?

J. SÓC. — Evidente.

EXTR. — ¿Y andaríamos bien encaminados si después de esto dividiéramos la ciencia cognoscitiva?

J. SÓC. — Claro que sí.

EXTR. — Presta, pues, mucha atención, para ver si podemos descubrir alguna articulación en ella.

J. SÓC. — Dime cuál.

EXTR. — Ésta: había sin duda, según dijimos, un arte e
del cálculo...

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — Y yo, al menos, estoy convencido de que ella se encuentra entre las artes cognoscitivas.

J. SÓC. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Y, una vez que el arte del cálculo ha conocido la diferencia entre los números, ¿podremos asignarle alguna otra función que no sea la de juzgar lo que ella conoce?

J. SÓC. — ¿Cómo podríamos?

EXTR. — No cabe duda, por otra parte, de que cualquier arquitecto no es él un obrero, sino quien gobierna a los obreros.

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — En la medida, por cierto, en que brinda su conocimiento, pero no su actividad manual.

J. SÓC. — Así es.

260a EXTR. — Por lo tanto, con justa razón podría decirse que participa de la ciencia cognoscitiva.

J. SÓC. — Sí, en efecto.

EXTR. — Y a éste —al menos yo así lo creo—, una vez que ha emitido su juicio, no le corresponde dar por terminada su tarea y desligarse de ella, como hacía el calculador, sino que, por el contrario, debe continuar dando las directivas apropiadas a cada uno de los obreros, hasta tanto ellos hayan cumplido la labor que se les ordenó.

J. SÓC. — Es cierto.

EXTR. — En consecuencia, ¿son cognoscitivas todas las ciencias de este tipo y cuantas se hallan vinculadas a la ciencia del cálculo, pero estos dos géneros difieren entre sí
b por el hecho de que uno juzga mientras que el otro dirige?

J. SÓC. — Así parece.

EXTR. — Por lo tanto, si, al dividir el conjunto de la ciencia cognoscitiva, dijéramos que una de sus partes es directiva y la otra crítica [10], ¿podríamos afirmar que hemos hecho una división apropiada?

J. SÓC. — Sí, conforme a mi parecer.

EXTR. — Muy bien. Pero fíjate que quienes hacen algo en común, es deseable que estén de acuerdo.

J. SÓC. — ¿Cómo no?

EXTR. — Entonces, mientras tú y yo estemos de acuerdo, mandemos a paseo los pareceres de los demás.

J. SÓC. — ¿Cómo no?

c EXTR. — ¡Adelante, pues! De estas dos artes, ¿en cuál hemos de ubicar al hombre real? ¿Acaso en la crítica, como si se tratara de un mero espectador, o más bien en el arte directiva, ya que manda como amo?

---

[10] *kritikḗ.* Su función propia es la de juzgar, emitir un juicio, discernir (*krínein*).

J. Sóc. — ¿Cómo no va a ser mejor en esta última?

Extr. — En cuanto al arte directiva, bueno sería observar si no está escindida en algún punto. Y creo yo que ese punto es precisamente el siguiente: así como el arte de los revendedores se distingue de la de quienes comercian sus propios productos[11], así también el género real d
parece diferenciarse del género de los heraldos.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Los revendedores reciben productos ajenos que ya antes han sido vendidos y ellos vuelven luego a venderlos por segunda vez.

J. Sóc. — Sí, sin duda alguna.

Extr. — Así también el linaje heráldico recibe decisiones ajenas en forma de directivas y, a su vez, vuelve luego a impartir esas directivas a otros.

J. Sóc. — Muy cierto.

Extr. — ¿Qué pasa, entonces? ¿Vamos a mezclar en un mismo grupo al arte real con la del intérprete, con la del cómitre, con el arte adivinatoria, con la de los heraldos e
y con un gran número de otras artes que les están emparentadas, todas las cuales, en su conjunto, tienen por función dirigir? ¿O prefieres que, así como antes nos valimos de una imagen, también ahora recurramos a una denominación comparativa, dado que el género de quienes imparten sus directivas personalmente carece prácticamente de nombre, y que de esta manera procedamos a una división, ubicando al género de los reyes en el arte autodirectiva, sin cuidarnos de todo el resto y cediendo a algún otro la tarea de ponerle cualquier otro nombre? Porque, a fin de cuentas, nuestra búsqueda se orienta hacia quien gobierna
y de ningún modo hacia su opuesto. 261a

---

[11] Cf. *Sofista* 223d.

J. SÓC. — Perfectamente.

EXTR. — Dado, pues, que el género en cuestión se halla ya suficientemente bien apartado de aquéllos, distinguido por su carácter de dar directivas por sí mismo frente al de dar directivas ajenas, ¿es preciso ahora dividirlo nuevamente, si es que en él tenemos, también esta vez, algún corte adecuado?

J. SÓC. — Completamente de acuerdo.

EXTR. — ¡Y está claro que sí lo tenemos! Pero ayúdame y haz conmigo el corte.

J. SÓC. — ¿En qué punto?

EXTR. — Tratemos de pensar en todos aquellos que pa-
*b* ra gobernar recurren a directivas. ¿Acaso no hallaremos que sus órdenes tienen por propósito una producción [12]?

J. SÓC. — ¿Cómo no?

EXTR. — Y, sin duda, a todas las cosas resultantes de una producción nada difícil es repartirlas en dos.

J. SÓC. — ¿De qué manera?

EXTR. — De todas ellas, que forman un conjunto, algunas son inanimadas, otras, en cambio, animadas.

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — Con este mismo criterio, si queremos hacer un corte, seccionemos la parte del arte cognoscitiva que es directiva.

J. SÓC. — ¿De qué manera?

EXTR. — Asignando una de sus partes a la producción
*c* de cosas inanimadas y la otra, en cambio, a la de seres

---

[12] Traduzco *génesis* por «producción». El término *génesis* tiene, en griego, un significado amplio, en tanto designa el proceso de hacer entrar en existencia en general y de permitir o favorecer el desarrollo de algo. En el caso de los pastores, «producción» se identifica prácticamente con el proceso de crianzas (cf. 261d).

animados. De ese modo, el conjunto quedará ya dividido en dos.

J. SÓC. — Perfectamente.

EXTR. — Dejemos ahora de lado una de sus partes y ocupémosnos de la otra. Cuando la hayamos tomado, partamos en dos este conjunto.

J. SÓC. — Pero ¿de cuál de ellas dices que debemos ocuparnos?

EXTR. — Está bien claro que de la que es directiva respecto de seres vivos. Porque no cabe duda de que la función de la ciencia real de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados, como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su autoridad entre los *d* seres vivos y sólo en relación con ellos.

J. SÓC. — Muy cierto.

EXTR. — Y bien, pues. Respecto de la producción y crianza de seres vivos, fácil es advertir que ella es, por un lado, crianza individual y, por otro, atención que se brinda en común a las crías rebañegas.

J. SÓC. — Tienes razón.

EXTR. — Pero claro está que en el político no podemos descubrir un individuo dedicado a la crianza individual, a la manera de quien cuida de un solo buey o ejercita su único caballo, sino que más se asemeja a un pastor de caballos o de bueyes.

J. SÓC. — Eso resulta, ahora que lo has dicho.

EXTR. — Ahora bien, de la crianza de seres vivos, a *e* aquella que es crianza común de muchos animales de la misma especie en conjunto, ¿debemos darle el nombre de «crianza rebañega» o bien de «crianza colectiva»?

J. SÓC. — Cualquiera de esos dos, según aparezca en el curso de la conversación.

EXTR. — ¡Bravo, Sócrates! Si conservas siempre esa actitud de no preocuparte en exceso por los nombres, te mostrarás más rico en sabiduría cuando tu edad avance [13]. Por el momento, justamente lo que tú indicas es lo que debemos hacer. Una vez puesto en claro que el arte de criar rebaños está constituido por dos partes gemelas, ¿se te ocurre acaso cómo tendríamos que dividir este objeto de nues-
262a tra búsqueda, para proseguir la investigación en una de las dos mitades que en este momento estamos tomando juntas?

J. SÓC. — Pondré todo mi celo en lograrlo. Creo que hay una crianza de hombres y otra, diferente de ella, que es crianza de bestias.

EXTR. — ¡Con qué magnífico celo y con cuánta decisión has dividido! Hagamos, sin embargo, todo lo posible, para que en lo sucesivo no vuelva a sucedernos nada semejante.

J. SÓC. — ¿A qué te refieres?

EXTR. — Evitemos aislar una pequeña porción de un
b conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas, y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo. Fue de ese modo como procediste hace un momento: creíste haber hallado la manera de dividir y acortaste camino, porque te habías dado cuenta de que el argumento debía concluir en los hombres. Pero, amigo mío, ocurre que hi-

[13] Cf. *Sofista* 218c: es la cosa misma y no su nombre lo que posee verdadera importancia filosófica. Aquí, como en *Sofista* 215b-c, está Platón quizás ironizando contra Antístenes, quien ponía como fundamento de todo estudio un examen de las palabras.

lar fino no es procedimiento seguro, sino que mucho más seguro es ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos [14]. Esto es, sin duda, lo que verdaderamente importa en una investigación. c

J. Sóc. — ¿Qué quieres decir con esto, extranjero?

Extr. — Trataré de expresarme con mayor claridad aún, en atención a una persona como tú, Sócrates. Por el momento, todavía no podemos pretender mostrar las cosas con toda precisión. Intentaremos, empero, llevar un poco más adelante esta cuestión, para que resulte más clara.

J. Sóc. — Pero, ¿cuál es el error que, según dices, acabamos de cometer en nuestra división?

Extr. — Un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese —tal como suele hacerlo por aquí la mayoría— tomando al conjunto de los griegos como si se tratara de d una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándole a todos ellos un único nombre, el de «bárbaro», creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación, todos ellos constituyen también un género único. En semejante error incurriría, asimismo, quien creyese poder dividir al número en dos especies, recortando al diez mil de todos los otros y separándolo como si se tratara de una especie única; asignándole a todo el resto un e solo nombre, se creería en el derecho de afirmar que, por tener esta única denominación, todos ellos en conjunto constituyen un género único, diferente y separado del número diez mil. Por el contrario, mucho mejor, sin duda, sería

---

[14] Con «caracteres específicos» se traduce aquí el término *idéai*. Skemp (*Plato's...*) parafrasea «las verdaderas articulaciones entre las Formas».

dividir por especies y en dos; en el caso del número, establecer un corte entre par e impar, y, tratándose del género humano, entre varón y mujer, y ordenando a lidios, frigios o algunos otros frente a todos los demás, se los apartase de ellos sólo cuando se hallase dificultad en descubrir que cada una de las secciones resultantes es un género
263a y, a la vez, una parte.

J. Sóc. — Tienes plena razón. Pero, precisamente en lo que a esto se refiere, extranjero, ¿cómo podría saberse con toda certeza que género y parte no se identifican, sino que difieren entre sí?

Extr. — ¡Ay, excelente amigo! ¡Menuda cosa la que me pides, Sócrates! ¡Ya estamos alejados más de la cuenta del tema que nos habíamos propuesto, y tú me pides que nos alejemos aún más! Así que ahora —tal es razonable—
b demos marcha atrás. En lo que a este asunto se refiere, más adelante, con tiempo, lo rastrearemos como sabuesos. Pero, de cualquier modo, guárdate muy bien de creer que has oído que yo haya precisado este punto con toda claridad.

J. Sóc. — ¿Qué punto?

Extr. — Que especie y parte difieren entre sí.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Cuando se da una especie de algo, ella es por necesidad también parte de aquello de lo que se dice que es especie; pero, en cambio, no hay necesidad alguna de que la parte sea especie. Di siempre, Sócrates, que es esto último y no lo anterior lo que yo afirmo [15].

---

[15] Para este pasaje, que se inicia en 262a y que constituye casi una lección de método, cf. nuestra Introducción. Platón traza una distinción neta entre «parte» (*méros*) y «género» (*génos*), tomando, en cambio, como sinónimos «género» y «especie» (*eîdos*). Toda especie es siempre parte, pero toda parte no es, en cambio, necesariamente una especie.-

J. Sóc. — Eso haré.

Extr. — Y ahora dime lo siguiente... *c*

J. Sóc. — ¿Qué cosa?

Extr. — Dónde se inició la digresión que nos ha traído al punto en el que estamos. Porque —creo yo— seguramente comenzó cuando, al preguntarte de qué modo debía dividirse el arte de criar rebaños, respondiste sin la menor vacilación que había dos géneros de seres vivos: uno, el humano y otro, único y diferente de él, el constituido por todas las demás bestias en bloque.

J. Sóc. — Es verdad.

Extr. — Y en ese momento, al menos a mí me resultó manifiesto que, al aislar del conjunto una parte, pensaste que todas las demás que dejabas de lado formaban un único género, por la sola razón de que disponías de un mismo nombre aplicable a todas, el de «bestias». *d*

J. Sóc. — Sí, también fue así.

Extr. — Pero eso, muchacho precipitado, muy probablemente, si se da el caso de que exista algún otro animal dotado de inteligencia —tal parecen serlo las grullas o algún otro por el estilo [16]— podría hacerlo también él: iría asignando nombres, tal como tú has hecho, y contraponiendo, entonces, un único género, el de las grullas, a todos los otros animales para subrayar su propia importancia, podría muy bien reunir a todos los demás en un solo

Este dividir por especies, y no meramente por partes, es un precepto que está claramente en el *Fedro:* se debe «dividir por especies, siguiendo las articulaciones naturales» y no cortar de modo inadecuado, tal como haría un carnicero inexperto (265d-266a).

[16] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* I 488a, 614b. Las grullas, como las abejas, son animales gregarios, pero, a diferencia de las hormigas, que viven anárquicamente, ellas trabajan bajo las órdenes de un jefe. Aristóteles menciona varios signos de conducta inteligente en las grullas.

grupo en el que incluiría a los hombres y a todos ellos les otorgaría posiblemente el nombre de «bestias». Trate-
e mos, pues, de ponernos a salvo de tamañas equivocaciones.

J. Sóc. — ¿De qué manera?

Extr. — Evitando dividir el género animal en su conjunto, para que disminuya nuestro riesgo de error.

J. Sóc. — En efecto, no hay necesidad alguna de hacerlo.

Extr. — De acuerdo. Pero antes incurrimos también en otro error.

J. Sóc. — ¿En cuál?

Extr. — Del arte cognoscitiva, su parte directiva la habíamos considerado perteneciente al género de la crianza de animales, de animales rebañegos, se entiende. ¿No es así?

J. Sóc. — Sí.

264a Extr. — Y con eso ya quedó dividido también el género animal, en su conjunto, en doméstico y salvaje. A aquellos que se someten naturalmente a la domesticación los llamamos «mansos», y a los que no se someten a ella, «salvajes».

J. Sóc. — Exactamente.

Extr. — Y, sin duda, la ciencia a la que intentamos dar caza estaba y está en el ámbito de los animales mansos, y es, precisamente, en las crías rebañegas donde debe buscarse.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — En consecuencia, si evitamos una división como la anterior, que atendía a la totalidad de los animales,
b sin darnos prisa podremos llegar más rápido a la política. Pues, por apurarnos, nos ha sucedido ahora lo que señala el proverbio [17].

[17] El proverbio al que aquí se alude es *speûde bradéōs* «apúrate lentamente». Cf. *República* VII 528d.

J. Sóc. — ¿Qué?

Extr. — Que, por no dividir con calma, llegamos con retraso a la meta.

J. Sóc. — ¡Y bien que nos ha ocurrido!

Extr. — Así es. Intentemos, pues, retomando desde el comienzo, dividir la crianza colectiva. Pues aquello que con tanto empeño buscabas, quizás te lo revele la discusión misma a medida que avance. Y dime ahora...

J. Sóc. — ¿Qué cosa?

Extr. — Lo siguiente, si es que, como supongo, has oído hablar de ello más de una vez. Sé bien que tú no c
has asistido personalmente a los adiestramientos de peces que se hacen en la región del Nilo, y es muy posible que tampoco hayas podido verlos en los estanques reales; en las fuentes, en cambio, debes, tal vez, haberlos observado.

J. Sóc. — Claro que esto lo he visto por mí mismo, y también he oído hablar a mucha gente sobre aquéllos.

Extr. — Y, sin duda, de las granjas donde se crían ocas o grullas, aun cuando no hayas andado por las llanuras de Tesalia, seguramente te has enterado de su existencia y crees en ella.

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — Si te he preguntado todo esto es justamente d
porque, de la crianza de rebaños, hay una relativa a los que viven en el agua [18] y otra relativa a los que habitan tierra firme.

---

[18] *hygrotrophikón* designa el género de animales que habitan un medio húmedo, por oposición al grupo de los que habitan un medio seco (es decir, «tierra firme»). El término no posee el mismo significado que el *enygrothērikón* de *Sofista* 220a, que designa a aquellos animales que se desplazan en un medio fluido —agua o aire—, por contraposición a los pedestres.

J. Sóc. — Así es, en efecto.

Extr. — ¿Crees también tú que, siguiendo este criterio, debemos seccionar en dos la ciencia de la crianza colectiva, atribuyendo a cada uno de esos grupos de animales la parte de esa ciencia que a cada cual le corresponde y llamando a la una «crianza de animales acuáticos» y a la otra «crianza de animales terrestres»?

J. Sóc. — Sí, yo también lo creo.

Extr. — Y, seguramente, en lo que se refiere al género real, no tendremos que buscar a cuál de estas dos artes
e pertenece. Se trata, en efecto, de algo bien claro para todo el mundo.

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — E, indudablemente, dentro de la crianza de animales que viven en rebaños, al grupo que tiene que ver con la crianza de animales terrestres cualquiera podría dividirlo.

J. Sóc. — ¿De qué manera?

Extr. — Distinguiendo entre volátiles y pedestres.

J. Sóc. — Nada más cierto.

Extr. — ¿Y entonces? Que la función política tiene que ver con el grupo pedestre, ¿será preciso investigarlo? ¿No crees que aun el más tonto, por así decirlo, sería de tal parecer?

J. Sóc. — Claro que lo creo.

Extr. — Pero el apacentamiento de animales pedestres, como un número par [19], presenta un corte por la mitad.

---

[19] Sigo la lectura de los códices, *katháper ártion arithmón*. Burnet sigue la conjetura de Ast, *kath' árti tòn arithmón*, quien remite a 262e. La enmienda, aunque ha sido seguida por buena parte de los editores y traductores, no es necesaria, como señala Robin en n. *ad. loc.* Cf. G. Fraccaroli, *Platone, Il sofista e l'Uomo politico*, Florencia, 1934, n. *ad loc.*

J. Sóc. — Evidentemente.

Extr. — Y, sin duda, en lo que toca a la parte hacia 265a la que tiende nuestra conversación, veo con claridad que se abren dos vías que a ella conducen: la una, más rápida, que divide enfrentando una pequeña parte a una grande; la otra, en cambio, que se atiene más a aquello que antes decíamos —que en la medida de lo posible debe cortarse por el medio—, aunque ella es, sin duda, más larga. De esas dos sendas, nos es posible, pues, transitar por aquella que prefiramos.

J. Sóc. — ¿Por qué? ¿Por ambas a la vez es imposible?

Extr. — ¡Simultáneamente claro que lo es, admirable amigo! Pero una a una, por separado, eso sí que es posible.

J. Sóc. — Por separado, entonces, elijo tanto una b
como la otra.

Extr. — Es fácil, puesto que nos resta sólo una corta distancia por recorrer. Al principio, en cambio, y aun cuando estábamos a mitad de camino, lo que tú pides nos hubiera resultado difícil. Pero ahora —puesto que tal es tu parecer—, recorramos primero la más larga; dado que estamos más frescos, podremos, en efecto, transitarla con mayor facilidad. Fíjate bien, entonces, cómo divido.

J. Sóc. — Habla.

Extr. — Los animales mansos, aquellos pedestres que viven en rebaños, se hallan por su naturaleza divididos en dos grupos.

J. Sóc. — ¿Por qué?

Extr. — Por el hecho de que unos, por su constitución original, carecen de cuernos, mientras que los otros tienen cuernos.

J. Sóc. — Eso está claro. c

Extr. — Divide ahora el arte de apacentar animales terrestres y asigna cada parte a cada una de las partes de

los animales, valiéndote de un enunciado; porque si quisieras darle un nombre, la cosa se te complicaría más de la cuenta [20].

J. Sóc. — ¿Y qué debo decir, entonces?

Extr. — Lo siguiente: de la ciencia de apacentar pedestres, que está dividida en dos, una de sus partes debe asignarse a la parte del rebaño que posee cuernos y la otra, en cambio, a aquella que carece de ellos.

d J. Sóc. — Admitamos que se diga de ese modo; en todo caso es lo suficientemente claro.

Extr. — Y no cabe duda de que el rey, por su parte, se nos presenta con toda nitidez como pastor de un rebaño despojado de cuernos [21].

J. Sóc. — ¿Cómo podría haber duda?

Extr. — Fracturemos ahora ese rebaño e intentemos asignarle al rey lo que a él atañe.

J. Sóc. — De acuerdo.

Extr. — ¿Quieres, pues, que lo dividamos según sea cisípedo o solípedo —como se lo llama—, o según que admita el cruce o no lo admita? Esto lo comprendes, supongo.

J. Sóc. — ¿Qué cosa?

e Extr. — Que, en el caso de los caballos y de los asnos, su naturaleza les permite procrear uno de otro.

---

[20] *lógos* es el término que traduzco aquí por «enunciado». Lo que Platón está indicando es que, ante la imposibilidad o, al menos, la dificultad de hallar un nombre unívoco para designar a cada una de las partes del arte de apacentar animales terrestres, cabe recurrir al uso de una fórmula o enunciado que encierre ciertas características peculiares del grupo en cuestión. Para la diferencia entre *ónoma* y *lógos,* cf. *Sofista* 218c, 262a; *Leyes* 895c; *Carta VII* 342b.

[21] El uso del término *kolobón,* que traduzco por «despojado» significa «tronchado», «mutilado». Es probable que se trate de una ironía, aunque no podemos saber contra quién se dirige.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — En cambio, el resto del rebaño de animales mansos de frente lisa[22] no admite el cruce de una raza con otra para la reproducción.

J. Sóc. — ¿Cómo podría?

Extr. — Y bien, pues. ¿El político se nos presenta como alguien que brinda sus cuidados a una raza que admite el cruce o bien a una que no la admite?

J. Sóc. — Evidentemente, a una raza que no admite cruce con otra.

Extr. — También a ésta, como a las precedentes, debemos, al parecer, fragmentarla en dos.

J. Sóc. — Debemos hacerlo, claro.

Extr. — Y ahora todo el grupo animal que es manso 266a
y rebañego ha quedado ya completamente fraccionado, casi con la sola excepción de estos dos géneros. Porque el género de los perros no es digno de contarse entre las criaturas gregarias.

J. Sóc. — No, claro que no. Pero, ¿de qué criterio nos valdremos para dividir a esos dos géneros?

Extr. — De aquel del que es legítimo que Teeteto y tú os valgáis para trazar distinciones, ya que os dedicáis ambos a la geometría.

J. Sóc. — ¿Cuál?

Extr. — De la diagonal, por supuesto, y nuevamente de la diagonal de la diagonal.

J. Sóc. — ¿Qué quieres decir?

Extr. — La naturaleza que nuestro género humano po- b
see, en lo que a la marcha se refiere, ¿tiene un carácter diferente que el de la diagonal, que es potencia de dos pies?

---

[22] «De frente lisa» significa «sin cuernos». De todos los animales sin cuernos, sólo los solípedos pueden cruzarse entre ellos.

J. Sóc. — No, no lo tiene.

Extr. — Y bien. La naturaleza del género restante es, a su vez, según su potencia, la diagonal de nuestra diagonal, ya que está constituida por dos veces dos pies [23].

J. Sóc. — ¿Cómo no va a serlo? ¡Ya, ya! Casi estoy comprendiendo lo que quieres hacerme ver.

Extr. — Además de esto, Sórates, ¿no nos damos perfecta cuenta de que aún otra cosa bien risible nos ha ocurrido en estas divisiones?

c

J. Sóc. — ¿Cuál?

Extr. — Que nuestro género humano coincide y compite en la carrera con el más rollizo y, a la vez, el más indolente de los seres [24].

J. Sóc. — Me doy cuenta exacta del insólito resultado al que hemos llegado.

Extr. — Bien. ¿No es natural que quienes son más lentos lleguen últimos?

J. Sóc. — Sí, así es.

Extr. — ¿Y no vamos a pensar que aún más expuesto a burla está el rey, en tanto compite con su rebaño y se

---

[23] Se trata de una broma, en la que se juega con el doble significado de *poûs* («pie» en sentido físico y en sentido matemático) y de *dýnamis* («potencia», tanto en el sentido de «fuerza» o «poder», como en el de potencia matemática o raíz cuadrada). Si sobre la diagonal de un cuadrado cuya superficie es de un pie cuadrado se construye otro cuadrado, éste último tendrá una superficie de dos pies cuadrados; o, lo que es lo mismo, la diagonal del primer cuadrado es igual a raíz cuadrada de 2 y, en consecuencia, la diagonal del nuevo cuadrado construido sobre ella, será igual a la raíz cuadrada de 4. Del mismo modo, el hombre tiene dos pies y el cerdo, por su parte, el cuadrado de dos, o sea, cuatro pies.

[24] Se trata del cerdo y no del ave, como algunos pretenden. Para la interpretación y traducción de este pasaje, me apoyo en P. Shorey, «A lost platonic joke», *Class. Philol.* 12 (1917), 3, págs. 308-310.

mide en la carrera con aquel hombre perfectamente ejercitado para la vida indolente [25]? d

J. Sóc. — Sí, claro que sí.

Extr. — Ahora, en efecto, Sócrates, resulta mucho más claro lo que se dijo antes, en la búsqueda sobre el sofista.

J. Sóc. — ¿Qué cosa?

Extr. — Que a este método de argumentación no le preocupa más un tema venerable que uno que no lo es, y no asigna menos valor a lo más pequeño y más a lo más grande, sino que siempre, en conformidad consigo mismo, logra alcanzar lo que es más verdadero [26].

J. Sóc. — Así parece.

Extr. — A continuación, entonces, antes de que me
salgas al paso y me preguntes cuál era aquel camino más e
corto para llegar a la definición del rey, ¿quieres que yo mismo te preceda?

J. Sóc. — ¡Con todo gusto, por supuesto!

Extr. — Lo que digo es que, en ese caso, se debería trazar directamente una distinción en los pedestres oponiendo lo bípedo al género cuadrúpedo; pero, al ver que lo humano comparte aún la misma suerte sólo con lo volátil, se debe seccionar, a su vez, al rebaño bípedo en desnudo y plumífero y, hecho tal corte y estando entonces ya bien en claro el arte de apacentar hombres, llevando a él al hombre político y real y allí instalándolo, como si fuera un cochero, a él habrá que entregarle las riendas de la ciudad, en la convicción de que le pertenecen y de que esta ciencia es él quien la posee.

---

[25] Cf. la comparación entre el rey y el porquerizo en *Teeteto* 174d.

[26] Cf. *Sofista* 227a-b, donde Platón señala, tal como aquí hace, que, tratándose de un ejercicio del método dialéctico, es del todo irrelevante la dignidad o insignificancia de la cuestión que esté en juego.

267a J. Sóc. — ¡Excelente! ¡Como si se tratara de una deuda, bien que me has rendido cuentas, agregando la digresión a guisa de interés y liquidando así el saldo!

Extr. — Vamos ya; recapitulemos, rehaciendo desde el principio al fin, eslabón por eslabón, la definición del nombre del arte del político.

J. Sóc. — Perfectamente.

Extr. — De la ciencia cognoscitiva, en efecto, habíamos hallado, para empezar, una parte directiva. A una de sus porciones la llamamos, recurriendo a una comparación,
b «autodirectiva». A su vez, de la ciencia autodirectiva habíamos desgajado como uno de sus géneros y no, por cierto, el más pequeño, la crianza de seres vivos. De la ciencia de criar seres vivos, una especie es la crianza en rebaños, y de la crianza en rebaños, por su lado, una especie es el apacentamiento de pedestres. Del apacentamiento de pedestres quedó bien seccionada el arte de criar una raza sin cuernos. De ésta, a su vez, la parte que hay que separar debe hallarse atando no menos de tres cabos, caso de que se la quiera reunir en un solo nombre, denominándola «ciencia de apacentar una raza que no admite cruce».
c Finalmente, el segmento que se separa de ésta, el arte de apacentar hombres, única parte que resta en el rebaño bípedo, es ésta precisamente la que estábamos buscando, a la que se ha llamado «real» y, simultáneamente, «política» [27].

J. Sóc. — ¡Perfecto!

Extr. — Pero, Sócrates, ¿realmente hemos hecho las cosas tan bien como tú acabas de decir?

J. Sóc. — ¿Qué cosas?

---

[27] En esta recapitulación final de toda la división se omite un paso: la subdivisión de los animales en domésticos y salvajes, hecha en 264a.

EXTR. — ¿Hemos expuesto de un modo plenamente satisfactorio el tema propuesto? ¿O no crees que nuestro examen tiene un gran defecto, ya que si bien, en cierto modo, hemos presentado una definición, sin embargo no la hemos d
elaborado de un modo pleno y acabado?

J. SÓC. — ¿Qué quieres decir?

EXTR. — Voy a tratar de poner más en claro, tanto para ti como para mí, lo que tengo justamente ahora en mente.

J. SÓC. — Explícate.

EXTR. — Muy bien. ¿No es cierto que entre las artes pastoriles, que acaban de mostrarse numerosas a nuestros ojos, una era la política y el cuidado por ella brindado concernía a un tipo particular de rebaño?

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — Y, en efecto, nuestra argumentación precisó que ella no consiste en la crianza de caballos ni de otras bestias, sino que es ciencia de la crianza colectiva de hombres.

J. SÓC. — Así es.

EXTR. — Consideremos, pues, cuál es el rasgo distin- e
tivo de todos los pastores y cuál es el de los reyes.

J. SÓC. — ¿Cuál es?

EXTR. — Lo que se trata de saber es si entre los demás pastores hay alguno que, poseyendo el nombre de otra arte, afirme frente a alguien, y así se lo figure, que comparte en común con él la crianza del rebaño.

J. SÓC. — ¿Qué quieres decir?

EXTR. — Los comerciantes, por ejemplo, los agricultores, los panaderos, todos ellos y, además de ellos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿te das cuenta de que todos, sin excepción, vendrían a disputar y, con justa razón, a enfrentarse enérgicamente a esos pastores de asun- 268a
tos humanos a los que llamamos políticos, alegando que

ellos mismos se preocupan por la crianza humana y, más aún, no sólo en lo que toca a los hombres que forman los rebaños, sino también a los gobernantes mismos?

J. Sóc. — ¿Y no tendrían toda la razón al decirlo?

Extr. — Tal vez. Es éste un punto que tendremos que examinar. Lo que sí sabemos, en cambio, es que a un boyero nadie va a discutirle en lo que se refiere a ninguna de estas cosas, sino que todo el mundo le reconocerá que él es criador de su rebaño, él quien apacienta los bueyes, él su médico; él es, por así decirlo, quien concierta los matrimonios, y para el nacimiento de las crías y el parto de
b sus madres, es el único entendido en el arte del alumbramiento. Además, sin duda alguna, en lo tocante a los juegos y la música —en la medida en que las crías tienen por su naturaleza parte en ellos—, no hay mejor que él para confortarlas y amansarlas con ensalmos, ejecutando, con instrumentos o sólo con su boca, la mejor música que conviene a su rebaño. Y, con seguridad, otro tanto sucede, asimismo, con los demás pastores. ¿No es así?

J. Sóc. — Tienes toda la razón.

Extr. — ¿Cómo, entonces, podremos considerar correc-
c ta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes?

J. Sóc. — De ningún modo.

Extr. — ¿No eran así justificados nuestros temores, poco antes, cuando sospechábamos que, si bien habíamos logrado un esbozo del rey, no podíamos presentar con toda exactitud al político, hasta tanto no hubiéramos apartado a cuantos se agitan en su derredor y le disputan el arte de apacentar y, después de haberlo separado de ellos, pudiéramos presentarlo sólo a él en su pureza?

J. Sóc. — Sí, es del todo acertado. *d*

Extr. — He aquí, pues, Sócrates, lo que debemos hacer, si no queremos que nuestro argumento, ya en la recta final, se nos eche a perder.

J. Sóc. — ¡Eso sí que no debemos permitirlo!

Extr. — Así pues, dando marcha atrás y tomando otro punto de partida, debemos encaminarnos por alguna otra vía.

J. Sóc. — ¿Por cuál?

Extr. — Incorporemos en nuestra conversación algo que es casi un juego. En efecto, tendremos que servirnos de una buena parte de un extenso mito y, para lo que reste —como hicimos antes—, seguiremos aislando una parte *e*
de otra parte, hasta llegar por fin al fondo de la cuestión que estamos examinando. ¿No es eso lo que debemos hacer?

J. Sóc. — Sin duda alguna.

Extr. — Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños. Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles.

J. Sóc. — Habla.

Extr. — Se contaba, y se seguirá aún contando, entre las muchas otras leyendas de antaño, aquella del prodigio que tuvo lugar a propósito de la tan mentada disputa entre Atreo y Tiestes. Seguramente has oído hablar de ella y recuerdas lo que se dice que aconteció entonces.

J. Sóc. — Te refieres, tal vez, al presagio concerniente al carnero de oro [28].

---

[28] Tema lírico esbozado por Sófocles en *Electra*, vv. 504-515, y utilizado por Eurípides en *Orestes*, vv. 810 ss. y 988 ss. Atreo y Tiestes eran hijos de Pélope, quien había obtenido la mano de Hipodamía como premio a su victoria sobre Enómao en una carrera de carros, ganada gracias a los artificios empleados por su cochero Mírtilo, hijo de Hermes. Más tarde, Pélope arroja al mar a Mírtilo. Para vengar la muerte de

269a EXTR. — No; no a ése, sino a aquel otro relativo al cambio de la puesta y de la salida del sol y de los demás astros, ya que en el punto del que ahora salen antes se ponían, y salían precisamente por el lado opuesto. Fue con ocasión de esa disputa cuando el dios, para ofrecer una prueba en favor de Atreo, cambió su curso, llevándolo al presente estado.

J. SÓC. — Sí, también esto es lo que se cuenta.

EXTR. — Y, además, del reinado de Cronos hemos oído hablar a mucha gente, sin duda.

b J. SÓC. — A muchísima, claro.

EXTR. — Sí. ¿Y qué me dices de aquello de que los hombres de antaño nacían de la tierra y no procreaban entre sí?

J. SÓC. — También es ésa una de las antiguas leyendas.

EXTR. — Todas esas historias, por cierto, tienen su origen en un mismo acontecimiento y, además de éstas, muchísimas otras aún más maravillosas. Pero en razón del larguísimo tiempo transcurrido, algunas de ellas han acabado por perderse y otras, que se han ido dispersando, se narran por separado, desconectadas entre sí. Pero de

---

su hijo, Hermes suscita, entonces, la discordia entre Atreo y Tiestes, quienes se disputan el trono de Argos. Hermes hace nacer en el rebaño de Atreo un carnero con pelaje de oro, que Atreo esgrime para legitimar su derecho al trono. Pero Tiestes logra apoderarse del prodigio seduciendo a la esposa de su hermano y se adueña así del reino. Atreo reclama entonces de Zeus un signo en su favor y el dios, accediendo a su petición, invierte el sentido de la marcha del sol y de los astros. En el fondo de esta tradición, pueden discernirse especulaciones astronómicas, surgidas tal vez de la oposición entre el movimiento aparente del sol en su marcha cotidiana (de Este a Oeste) y el desplazamiento anual del sol a través de los signos del zodíaco (de Oeste a Este); puede haberse imaginado, quizás, que ambos trayectos se verifican originariamente en el mismo sentido.

aquel acontecimiento que constituye la causa de todas ellas nadie ha hablado, y ahora precisamente tenemos que hacer mención de él; porque, una vez referido, vendrá muy bien para poner en claro la naturaleza del rey. c

J. Sóc. — ¡Te has expresado de maravilla! Habla, pues, sin omitir nada.

Extr. — Escúchame bien. En lo que toca a éste, nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso [29]. Y esa su marcha retrógrada se da en él necesariamente como algo que le es connatural, por la siguiente razón. d

J. Sóc. — ¿Por cuál?

Extr. — Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres [30]; la naturale-

---

[29] Tomo *kat' archás* con *eilēchós* y no con *toû synarmósantos*. Cf. las características del demiurgo en *Timeo* 27d ss. Si bien hay una serie de rasgos comunes entre la cosmología presentada en el mito del *Político* y la desarrollada por Platón en el *Timeo*, hay una diferencia clara entre ambos diálogos: el universo pintado en el *Político*, a diferencia del universo del *Timeo*, está sujeto a una reversión periódica de su rotación. Para una interpretación diferente de este pasaje, cf. T. M. Robinson, «Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus*», *Amer. Journ. Philol.* 88 (1967), 61-62 y n. 26.

[30] Es decir, las Ideas. Difícilmente puede haber en estas palabras una referencia a inteligencias, almas o divinidades de algún tipo, porque tales entidades poseen movimiento de una u otra clase, tal como señala Platón

za corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden. Ahora bien, aquello a lo que llamamos cielo y mundo ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones,
*e* pero es también partícipe del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio y, sin embargo, en la medida de sus fuerzas, se mueve en un mismo lugar, del mismo modo y con un único tipo de desplazamiento. En consecuencia, le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado, dado que es éste la mínima variación de su propio movimiento. Girar por sí mismo no le es posible casi a ninguno, excepción hecha de aquel que conduce a todo cuanto se mueve. A éste no le ha sido dado el mover ora de un modo e inmediatamente del modo opuesto. Por todo ello, entonces, no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni tampoco que a todo él un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas ni,
270*a* por último, que lo hagan girar dos dioses con designios entre sí opuestos [31]; lo que debe afirmarse, por el contrario, es precisamente lo que ha poco se dijo y que es lo único que resta, a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, recuperando la vida y recibiendo de su artífice una inmortalidad renovada, mientras que en otros momentos, cuando ha sido librado a sí mismo, sigue andando por su propio

---

en 269e y 270a. Por otra parte, la condición propia de «los más divinos de los seres» es exactamente la misma que se hace corresponder a las Ideas en *Fedón* 80b: «comportarse siempre del mismo modo e idénticamente».

[31] Hay aquí una posible referencia a Empédocles y su introducción del Amor y el Odio como las dos causas motoras en eterno conflicto. Cf. *Sofista* 242d-243a. Para los presuntos elementos empedocleos en el mito del *Político,* véase la introducción de Skemp a su traducción, páginas 90-91, y D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle, a reconstruction from the fragments and secondary sources,* Cambridge, 1969, págs. 90 y sigs.

impulso, porque ha sido abandonado a sí mismo en un momento tal que le permite marchar hacia atrás durante muchas miríadas de revoluciones, dado que, inmenso y equilibradísimo como es, se mueve sosteniéndose sobre un mínimo punto de apoyo [32].

J. SÓC. — Todo cuanto acabas de exponer ofrece, sin b lugar a dudas, la mayor verosimilitud.

EXTR. — Razonando tratemos, entonces, de pensar juntos, sobre la base de lo que acabamos de decir, en ese acontecimiento que —sosteníamos— es causante de tantas maravillas. Y es, justamente, el siguiente.

J. SÓC. — ¿Cuál?

EXTR. — Que el universo se desplaza, unas veces, en la dirección en la que ahora gira y, otras veces, en cambio, en la dirección opuesta.

---

[32] P. M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, París, 1947, páginas 89-104, ha sugerido una ingeniosa explicación de este pasaje: la referencia al «mínimo punto de apoyo» alude a la existencia de un modelo mecánico, del cual Platón se sirve para representar los movimientos del cielo. Se trataría de un aparato semejante a un huso, que se apoya sobre un pivote fijo y está suspendido por medio de un hilo resistente a un gancho. R. S. BRUMBAUGH, «Plato and the History of Science», *Stud. Gener.* 14 (1961), 523-526, sugiere también un modelo, pero «menos primitivo» que el propuesto por SCHUHL: un reloj de agua que, presumiblemente, estaba instalado en el ágora. K. GAISER (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 2.ª ed., 1968, págs. 206-207), explica el pasaje recurriendo a la imagen de un trompo, que, haciendo equilibrio sobre un mínimo punto de apoyo, gira alrededor de su eje. Tal vez no sea necesario pensar en la recurrencia a un modelo mecánico, ya que el punto de apoyo del que Platón habla puede ser simplemente el centro; el movimiento circular tiene un único pivote, que es el centro. Cf. *Timeo* 34a: de los siete posibles movimientos, el universo está dotado sólo de la rotación circular, que es una revolución uniforme sobre sí mismo y en el mismo lugar. Cf., además, *Leyes* X 893c-e, donde la referencia al centro es explícita.

J. SÓC. — ¿Cómo es eso?

EXTR. — Es preciso pensar que este cambio, de todas
c las reversiones que se dan en el cielo, es la reversión[33] más importante y acabada.

J. SÓC. — Eso parece, al menos.

EXTR. — Y debe suponerse que, en ese momento, tienen lugar enormes cambios también para nosotros, que habitamos en su interior.

J. SÓC. — También esto es verosímil.

EXTR. — Y cuando esos cambios, que son tan grandes, numerosos y de toda índole, se dan todos a la vez, ¿acaso no sabemos que la naturaleza de los seres vivos los tolera con dificultad?

J. SÓC. — ¿Cómo no?

EXTR. — Como consecuencia, inevitablemente acontecen entonces cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos, y del género humano en particular poco es, por cier-
d to, lo que sobrevive. A estos fenómenos se les añaden otros, maravillosos y nuevos, pero hay uno que es el más importante y que es consecuencia del retroceso del curso del universo, en el momento en que se produce la reversión en sentido opuesto a la dirección actualmente establecida.

J. SÓC. — ¿Cuál?

EXTR. — La edad, cualquiera que fuese, que tenía cada ser vivo comenzó en todos ellos por detenerse, y todo cuanto era mortal cesó de presentar rasgos de paulatino envejecimiento, y al cambiar su dirección en sentido opuesto, co-
e menzó a volverse más joven y tierno; los cabellos canos de los ancianos se iban oscureciendo; las mejillas de quie-

[33] *tropé*. Este término designa la inversión de la ruta del sol en los solsticios. Aquí, extendiendo deliberadamente su significado astronómico, Platón aplica el término para aludir a una reversión cósmica, al vuelco o conmoción que se produce al cambiar todas las revoluciones.

nes ya tenían barba poco a poco se suavizaban, restituyendo a cada uno a su pasada edad florida; los cuerpos de los jóvenes aún imberbes, por su parte, haciéndose más suaves y menudos día a día y noche a noche, retornaban al estado natural del niño recién nacido, asimilándose a él tanto en el alma como en el cuerpo. Y, como consecuencia de ello, acababan al fin por desaparecer totalmente. Además, los cadáveres de quienes por aquel tiempo morían de muerte violenta, al sufrir todas estas mismas
transformaciones, desaparecían por completo en pocos 271a
días sin dejar traza.

J. Sóc. — Pero, dime, extranjero, ¿cuál era entonces el modo de nacimiento de los seres vivos? ¿Y cómo podían procrear unos de otros?

Extr. — Está claro, Sócrates, que el hecho de procrearse unos de otros no se daba en la naturaleza de entonces, sino que los hijos de la tierra —esa raza que, según se cuenta, existió una vez— eran los que por aquel tiempo resurgían de la tierra; esa raza fue recordada por nuestros primeros antepasados, quienes, al acabar ese primer ciclo,
vivieron en el tiempo que le siguió inmediatamente y na- b
cieron al comienzo del ciclo actual. Esos relatos fueron ellos quienes nos los transmitieron, relatos de los que muchos hoy, sin razón, desconfían. Pero yo creo que debemos reflexionar sobre lo que de tal hecho se desprende. En efecto, la consecuencia de que los ancianos fueran tornándose niños es que de los que estaban muertos, yacentes en la tierra, otros, allí mismo, se resconstituyeran y renacieran [34], siguiendo la reversión del universo —porque el

[34] La sintaxis del pasaje es complicada. Sigo la conjetura de Stallbaum, adoptada por Burnet y Diès, *hepómenon* en lugar del *echómenon* de los códices. Puede verse, sin embargo, la versión de Fraccaroli, quien sigue la lectura de los manuscritos y la justifica en n. *ad loc.* (página 249, n. 1).

proceso de nacimiento estaba invertido— y, por esa razón,
c brotaran necesariamente nacidos de la tierra; de ahí surge su nombre y la tradición sobre todos aquellos a quienes el dios no condujo a otro destino [35].

J. Sóc. — Esto, en efecto, es perfecta consecuencia de lo anterior. Pero la vida que, según dices, se daba en la época en que Cronos ejercía el poder [36], ¿aconteció en ocasión de aquellas reversiones de dirección de la marcha del mundo, o bien en estas actuales? Porque el cambio de los astros, así como el del sol, está bien claro que debe ocurrir tanto en uno como en otro ciclo, cuando se produce la reversión [37].

Extr. — Has seguido muy bien el hilo de mi exposi-
d ción. Pero, en cuanto a lo que preguntabas sobre la época en que todo surgía espontáneamente para los hombres, poco o nada tiene que ver con el actual ciclo del mundo, sino que correspondía precisamente al anterior. Porque, en ese entonces, al principio el dios regía la revolución cir-

[35] Hay aquí, sin duda, una alusión a la doctrina de la metempsícosis, tal como Platón la presenta en *Fedón* 82b-c, en el mito del *Fedro* 248c-249a, y en el libro X de las *Leyes,* donde se afirma que las almas pueden ser elevadas a una categoría superior o degradadas a una inferior. Así, la reintegración al mismo estado que tiene el universo se da sólo para aquellos a los que no se les ha asignado otro destino. Cf. Skemp, n. *ad loc.*

[36] Para la pintura tradicional de la Edad de Cronos puede verse H. C. Baldry, «Who invented the Golden Age?», *Class. Quart.*, NS, 2 (1952), 1-2, págs. 83-92. Sobre el uso que hace Platón de este tema tradicional, P. Vidal-Naquet sostiene una interesante tesis (cf. «Plato's Myth of the *Statesman.* The Ambiguities of the Golden Age and of History», *Journ. Hell. Stud.* 98 [1978], 132-141).

[37] Interesa al Joven Sócrates establecer la correcta correspondencia entre las tres leyendas que se mencionaron al introducir el mito: el cambio de dirección de los astros, la Edad de Cronos y el relato sobre los hijos de la tierra.

cular, brindándole por entero sus cuidados, como ahora [38], y región por región, del mismo modo, todas las partes del mundo estaban distribuidas entre dioses que las gobernaban. Además, a los animales, según sus razas y en rebaños, cual pastores divinos, se los habían distribuido entre ellas unas divinidades inferiores, cada una de las cuales se bastaba por sí misma para atender a todo cuanto necesitaba cada uno de los rebaños que ella personalmente apacentaba, de modo tal que no había ninguna criatura salvaje *e* ni los animales se devoraban unos a otros, y no existía guerra ni ningún tipo de discordia [39]. Todas las restantes consecuencias de semejante organización del mundo serían, sin duda, muchísimas de enumerar. Aquello, pues, que se narra de esos hombres, acerca de su vida espontánea, se ha dicho por la siguiente razón: un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente, como ahora los hombres, que son una especie viviente más divina, apacientan a otras razas que le son inferiores [40]. Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían muje-

[38] Pasaje controvertido. La traducción que ofrecemos responde al texto establecido por Diès, quien deja el *hōs nŷn* de los códices y acepta a continuación la conjetura ⟨*kaí*⟩ de Hermann. El significado del pasaje es el siguiente: en el ciclo anterior, dios guía al mundo en una primera etapa y luego lo abandona; en el ciclo actual del universo ocurre otro tanto —de ahí el «como ahora»—: al comienzo, dios se ocupa de dirigir la marcha del mundo y luego lo deja librado a sí mismo. La expresión «como ahora» debe conectarse con la primera parte de la frase y no con la que le sigue, porque, tal como se afirma en 272e, las divinidades subordinadas también abandonan las partes del mundo que están a su cuidado cuando dios suelta el timón del universo.

[39] Cf. Empédocles, fr. 27a: «No hay disputa ni lucha inconveniente en sus miembros». Cf. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle...*, *ad loc.*

[40] Platón retoma este mito de los pastores divinos en *Critias* 109b, y *Leyes* IV 713c ss.

272a res ni hijos. Surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida, sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo. Desnudos, sin necesidad de abrigos, vivían la mayor parte del tiempo al aire libre, porque, como las estaciones eran templadas, no les ocasionaban penurias y, además, disponían de blandos lechos de un césped abun-
b dante que de la tierra brotaba. Esta vida, Sócrates, de la que te estoy hablando, era, por cierto, la vida de los hombres de la época de Cronos. En cuanto a aquella que, según la tradición, corresponde a la época de Zeus, la actual, la conoces por propia experiencia, ya que vives en ella. ¿Podrías tú, acaso, decidir cuál de las dos vidas es la más feliz y estarías dispuesto a hacerlo?

J. Sóc. — De ningún modo.

Extr. — ¿Quieres, pues, que sea yo quien lo decida por ti?

J. Sóc. — Sí, con todo gusto.

Extr. — Muy bien. Si los retoños de Cronos, al tener tanto tiempo libre y la posibilidad de trabar conversación no sólo con los hombres sino también con las bestias,
c usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía, hablando tanto con las bestias como entre ellos y preguntando a uno y otro si advertía que alguno de ellos, por poseer una capacidad propia especial, presentaba alguna superioridad sobre los demás para enriquecer el caudal de su saber, fácil es decidir que, comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices. Pero si, por el contrario, dándose en exceso a la comida y a la bebida, no hacían sino contarse entre sí y a las

bestias mitos como los que ahora efectivamente se narran sobre ellos, también en este caso —al menos si doy mi parecer— es muy fácil decidirse. Dejemos, sin embargo, d
todo esto de lado, hasta tanto se nos presente algún intérprete lo suficientemente capaz como para decirnos si los hombres de antaño tenían o no el corazón dispuesto para entregarse a las ciencias y al uso de la argumentación. Pero ahora debemos decir qué era lo que nos proponíamos al revivir este mito, para poder llevar adelante lo que sigue.

Una vez, pues, que el tiempo de todas estas condiciones tocó a su fin, que debía producirse un cambio y que había desaparecido ya por completo esa raza nacida de e
la tierra, porque cada alma había pagado todos los nacimientos, cayendo, cual semilla en la tierra, todas las veces que a cada una le habían sido asignadas [41], precisamente en ese momento el piloto del universo, abandonando, por así decirlo, la caña del timón, se retiró a su puesto de observación e hicieron dar marcha atrás al curso del mundo el destino y su inclinación natural [42]. En ese momento, todos los dioses que, cada uno en su región, asistían en su gobierno a la máxima divinidad, al advertir lo que estaba sucediendo, abandonaron, a su vez, las partes del mundo

---

[41] Cf. *Timeo* 41e-42e.

[42] El «destino» y la «inclinación natural» no deben ser equiparados sin más a la «necesidad» o «causa errante» del *Timeo*. La necesidad, mencionada en *Timeo* 47e, está actuando permanentemente como una fuerza que ofrece resistencia a la acción conformadora del demiurgo, mientras que el «destino», en nuestro pasaje, es una fuerza que se supone que actúa sólo en aquella mitad de un ciclo completo, cuando dios se ha retirado del timón. Por otra parte, el movimiento producido por este destino es circular, es la retrogradación circular, en tanto que la necesidad o causa errante es la productora de un movimiento rectilíneo. Cf. Skemp, págs. 106-107, y A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1962, págs. 299-302.

273a a las que dispensaban sus cuidados personales. Y éste,
en su rotar hacia atrás, al sufrir el choque de los impulsos
contrarios del movimiento que comenzaba y del que aca-
baba, produjo en sí una gran sacudida, cuya consecuencia
fue, otra vez, una nueva destrucción de todas las criaturas
vivientes. Más tarde, cuando hubo transcurrido suficiente
tiempo y el mundo estaba ya haciendo cesar el estrépito
y el tumulto y calmando las sacudidas, recuperando su equi-
librio retornó a su movimiento propio y habitual, ejercien-
do sus cuidados y su autoridad sobre lo que él encierra,
b así como sobre sí mismo, porque recordaba, en la me-
dida de sus fuerzas, las enseñanzas de su artífice y padre.
Al principio, claro está, lo ponía en práctica con mayor
precisión, pero acabó por hacerlo de una forma más con-
fusa; causa de esto es el elemento corpóreo de su constitu-
ción, ligado íntimamente a su antigua y primitiva naturale-
za, porque era partícipe de un enorme desorden antes de
haber llegado a su orden actual. En efecto, de quien lo
compuso el mundo ha recibido todo cuanto tiene de bello;
c de su condición anterior, en cambio, cuanto ocurre de
defectuoso e injusto en el cielo, ello le viene de aquélla
y lo reproduce en los seres vivos. Así pues, cuando criaba,
con la asistencia del piloto, a las criaturas vivientes que
en él encerraba, pocos eran los males que en ellos producía
y enormes, en cambio, los bienes. Pero cuando de él se
separa, en el tiempo que sigue inmediatamente a este aban-
dono, continúa llevando todo del mejor modo posible y
a medida que transcurre el tiempo y lo invade el olvido
más se adueña de él su condición de antiguo desorden,
d y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden
hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio,
la mezcla de opuestos que él incorpora; corre entonces el
peligro de su propia destrucción y de lo que en él contiene.

Es, precisamente, por eso por lo que en tal circunstancia el dios que lo organizó, al ver que se halla en dificultades, tratando de evitar que, azotado por la tempestad y el desorden, no acabe por hundirse en la región [43] infinita de la desemejanza, volviendo a sentarse al timón, después de *e* cambiar lo que se había vuelto enfermo y disoluto en el período anterior, cuando andaba por sí solo, lo pone en orden y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez [44].

Con esto toca a su fin nuestro relato. Pero para exhibir la naturaleza del rey bastará con atenernos a su parte anterior. En efecto, cuando el mundo revirtió otra vez, tomando el camino que lleva hacia la actual generación, la edad de los individuos, también ella, volvió a detenerse y se produjeron nuevos procesos en el sentido opuesto a los anteriores. Aquellos, entre los seres vivos, que estaban ya a punto de desaparecer en razón de su pequeñez, comenzaron a crecer, mientras que los cuerpos apenas nacidos de la tierra iban encaneciendo [45] y, nuevamente, al morir, des-

---

[43] *tópon.* Mantenemos la lectura de los códices, siguiendo a STALLBAUM y CAMPBELL. BURNET imprime *pónton* «mar», siguiendo a Simplicio y Proclo. Que Platón emplea la expresión «región de la desemejanza» lo ha demostrado con sólidos argumentos E. GILSON, «*Regio Dissimilitudinis* de Platon à Saint Bernard de Clairvaux», *Mediaev. Stud.* (1947), 108-130. Cf., además, J. O'CALLAGHAN, «Platón: *Político* 273D», *Studia Papyr.* 14 (Barcelona, 1975), 119-121. El papiro *Palau Rib. inv.* 186 ofrece en su *recto* un fragmento del *Político* 273d: cinco líneas muy dañadas. La restitución que propone su editor, teniendo en cuenta la disposición de las letras conservadas, exige la lectura *tópon.*

[44] Aunque no hay en ningún pasaje de la obra de Platón referencia a Anaximandro, «inmortal» y «exento de vejez» son expresiones usadas para calificar al *ápeiron* en los frs. 3 y 2 respectivamente.

[45] *poliá phýnta.* Los hombres nacen adultos de la tierra e inmediatamente comienza su proceso de envejecimiento. No nacen con las sienes blancas como los *poliokrótaphoi* de HESÍODO, *Trabajos y días* 181.

cendían a la tierra. Así también todo lo demás se iba trans-
274a formando, imitando la condición del universo y confor-
mándose a ella y, en especial, todo lo referente a la
gestación, el alumbramiento y la nutrición imitaba y acom-
pañaba por necesidad a todo el resto. Pues ya no le era
posible al ser vivo nacer en la tierra por acción de agentes
exteriores que lo compusieran [46], sino que, así como al
mundo le había sido impuesto ser amo y señor de su pro-
pio curso, así, precisamente del mismo modo, también a
sus partes por sí mismas, en la medida de lo posible, les
estaba impuesto, por un impulso similar, gestar, alumbrar
y nutrir por sus propios medios. ¡Y bien! El propósito de
b nuestro discurso ya lo hemos logrado. Respecto de las
diversas bestias haría falta, por cierto, explicar larga y pro-
lijamente a partir de qué estados y por qué causas cada
una se transformó; en lo que toca a los hombres, en cam-
bio, la explicación será más breve y más a propósito. En
efecto, al estar privados del cuidado de la divinidad que
nos tenía en propiedad y nos apacentaba, como un gran
número de las bestias que eran naturalmente feroces se ha-
bían vuelto del todo salvajes y los hombres se habían debi-
litado y carecían ya de protección, eran despedazados por
c ellas, con el agravante de que en los primeros tiempos
carecían de recursos y de artes, había desaparecido el ali-
mento espontáneo y no sabían cómo procurárselo, porque
no habían sido obligados antes a ello por ninguna necesi-
dad. En virtud de todo esto, se hallaban en grandes aprie-
tos. Justamente es ése el origen de los dones que, según
se cuenta, nos fueron antaño conferidos por los dioses,

---

[46] Probablemente los dioses o ciertas divinidades particulares que producirían misteriosamente la vida. Cf. ROBIN, n. *ad loc.*, y FRACCAROLI, n. *ad loc.*

junto con la necesaria instrucción y enseñanza: el fuego, por Prometeo; las artes, por Hefesto y su colaboradora; las simientes y las plantas, en fin, por otras divinidades [47]. *d*
Y todo cuanto concurre a la preservación de la vida humana ha surgido de ellos, una vez que el don de los dioses al que acabo de referirme —es decir, el cuidado que ellos nos brindaban— faltó a los hombres y éstos por sí mismos debieron llevar su vida y cuidarse de sí mismos, como el mundo todo, imitando y siguiendo al cual en todo tiempo —ahora de este modo y antes de aquel otro— vivimos y crecemos. He aquí el fin de nuestro mito, pero tratemos *e*
de que nos resulte de utilidad para darnos cuenta bien a las claras de qué grandes errores habíamos cometido al presentar al hombre real y político en nuestra argumentación anterior.

J. Sóc. — ¿En qué consisten esos errores en los que hemos caído y cuál es su gravedad?

Extr. — Por un lado, incurrimos en un error bastante leve; por otro, en cambio, en uno muy serio, mucho mayor y más importante que el primero.

J. Sóc. — ¿Qué quieres decir?

Extr. — Que, cuando nos preguntamos por el rey y el político del ciclo actual y del modo presente de generación, hablamos del que correspondía al ciclo opuesto, pastor del rebaño humano de otrora y, por eso mismo, de *275a*
un dios en lugar de un mortal y, en tal sentido, nos desviamos por completo de nuestra ruta. Por otra parte, lo presentamos como quien gobierna la ciudad entera, pero sin

[47] Cf. *Protágoras* 321c-322a. Véase también Demócrito, textos reunidos por Diels-Kranz como complemento del fr. 5, en *Los filósofos presocráticos,* vol. III, Madrid, 1980, pág. 359, texto núm. 719 y n. correspondiente.— La colaboradora de Hefesto es Atenea; los otros dioses a los que alude son Deméter, Perséfone y Triptólemo.

explicar de qué manera lo hace; y, si bien en este sentido estábamos, por un lado, en lo cierto, no hicimos, sin embargo, una exposición completa ni clara, y por eso nuestro error fue, en este caso, más leve que en el primero.

J. Sóc. — Es cierto.

Extr. — En consecuencia, es preciso, al parecer, confiar en que sólo después de precisar el modo de gobierno de la ciudad podamos exponer acabadamente al político.

J. Sóc. — Muy bien.

*b* Extr. — Ésta es, precisamente, la razón por la cual añadimos el mito: para que quedase en claro, en lo que concierne a la crianza rebañega, no sólo de qué manera todos se la disputan al personaje que estamos ahora indagando, sino también para poder ver con mayor nitidez a aquel que es el único al que le corresponde, según el modelo de los pastores y los boyeros, cuidar de la crianza humana, y el único que debe ser digno de recibir tal título.

J. Sóc. — Perfectamente.

Extr. — Pero yo creo, Sócrates que la figura del pastor divino es demasiado grande para parangonarla al rey
*c* y que nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados y que la cultura y la educación de la que tienen parte se aproximan mucho más a las de sus gobernados.

J. Sóc. — Sí, sin duda alguna.

Extr. — Seguramente habrá de examinárselos, ni menos ni más, sea su naturaleza de un tipo o de otro.

J. Sóc. — ¿Y cómo no?

Extr. — Demos, entonces, marcha atrás, del siguiente modo: aquel arte, en efecto, que decíamos era autodirectivo, tenía que ver con seres vivos, brindaba su cuidado no
*d* individual sino colectivamente y al que entonces llamamos sin vacilar «arte de criar rebaños»... Pero, ¿te acuerdas?

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Fue justamente en algún punto de él donde incurrimos en un error; porque al político en ninguna parte lo incluimos ni lo nombramos y, sin que nos diéramos cuenta, se nos escurrió de nuestra nomenclatura[48].

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Criar cada uno su propio rebaño es tarea que compete a todos los demás pastores, pero al político, al que no le corresponde, le hemos puesto ese nombre de pastor, cuando, en cambio, debía haberse aplicado algún nom- e
bre que fuese común a todos ellos.

J. Sóc. — Tienes razón, siempre y cuando lo haya.

Extr. — ¿Y cómo no va a ser común a todos, al menos, el «brindar cuidados», sin que deba distinguirse ni la crianza ni ninguna otra actividad en particular? Pero si lo hubiéramos llamado «arte de ocuparse de los rebaños», o bien «arte de atender los rebaños», o también «arte de brindar cuidado a los rebaños», en una expresión tan general hubiera sido posible envolver al político junto con los demás, ya que el argumento eso es lo que exigía.

J. Sóc. — Muy bien. Pero, la división siguiente ¿de 276a
qué modo, entonces, habría que hacerla?

Extr. — De la misma manera en que antes dividimos el arte de criar rebaños, distinguiendo entre pedestres no

---

[48] Diès, n. *ad loc.*, señala que Platón usa aquí por única vez el término *onomasía,* que aparece también como título de una de las obras de Hipias. E. Dupréel (*Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias,* Neuchâtel, 1948, pág. 235), sostiene que Platón en este pasaje está siguiendo conscientemente el pensamiento de Hipias. Contra esta afirmación, cf. J. B. Skemp, «The Sophists», *Class. Rev.*, NS, 3, 3/4 (1953), 156-157: Platón usa el término cuidadosamente para describir el acto de nombrar, de dar nombres, si bien puede haber un cierto deje de ironía en su empleo.

volátiles, animales que no admiten cruce, animales sin cuernos; si también ahora nos valiéramos de estas mismas diferencias para dividir el arte de ocuparse de los rebaños, habríamos incluido, igualmente, en la definición tanto al reinado de nuestra época como a aquel de la época de Cronos.

J. Sóc. — Así parece. Pero lo que me pregunto es cuál es el próximo paso.

Extr. — Está claro que si hubiéramos usado este nom-
b bre de «arte de ocuparse de los rebaños», jamás nos hubiera ocurrido que alguien nos saliese con que no se trataba en absoluto de un cuidado, así como entonces se nos objetaba con toda justicia que no había entre nosotros ningún arte digno del nombre de «criador», y que, si hubiese alguno, convendría a muchos otros antes que al rey y más que a él.

J. Sóc. — Muy cierto.

Extr. — Pero ningún otro arte pretendería afirmar que es en mayor medida que el real, y antes que él, cuidado
c de la comunidad humana en su conjunto y un arte de gobierno que se ejerce sobre todos los hombres.

J. Sóc. — Tienes razón en lo que dices.

Extr. — Después de todo esto, Sócrates, ¿acaso no advertimos que, justo al llegar al final, estábamos cometiendo un grueso error?

J. Sóc. — ¿Cuál?

Extr. — Éste: que aun cuando estuviéramos firmemente convencidos de que había algún arte de la crianza del rebaño bípedo, no por ello nos era lícito llamarlo sin más «real» o «político», como si ya hubiéramos terminado el examen.

J. Sóc. — ¿Y entonces?

Extr. — En primer lugar —como estábamos dicien-
d do—, había que corregir el nombre, acercándolo a la

noción de «cuidado» más que a la de «crianza»; luego, había que hacer un corte en esta noción de «cuidado», pues ella podría admitir aún secciones, y no sin importancia [49].

J. Sóc. — ¿Cuáles?

Extr. — Primero —pienso— aquella por la cual podríamos dividir, poniendo bien aparte, al pastor divino y al hombre que brinda cuidados.

J. Sóc. — Es verdad.

Extr. — A continuación, una vez puesto aparte este arte de brindar cuidados, se hacía necesario cortarlo en dos.

J. Sóc. — ¿De qué manera?

Extr. — Según se trate de un cuidado compulsivo o voluntario.

J. Sóc. — ¿Y por qué?

Extr. — Porque allí fue justamente donde cometimos e
nuestro primer error. Con una ingenuidad excesiva reunimos al rey y al tirano, precisamente a ellos, que son tan diferentes, tanto en sí mismos como en el modo en que cada uno de ellos ejerce su gobierno.

J. Sóc. — Es verdad.

Extr. — Y ahora, ¿no tenemos que corregirnos de nuevo y —según dije— dividir el arte de brindar cuidado a los hombres, según sea éste compulsivo o voluntariamente aceptado?

---

[49] El error en el que se incurrió al hacer la primera caracterización del político fue considerarlo pastor del rebaño humano y asignarle la función de «crianza» (*trophḗ*), una función que compete a todos los pastores. La tarea del político debe ser denominada con un término que comporte una idea más general que la de crianza: la de «cuidado» (*epiméleia*).

J. Sóc. — Sin duda alguna.

Extr. — Si, entonces, cuando recurre a la compulsión llamamos «tiránico» al arte de brindar cuidados y, en cambio, «político» a aquel que los brinda con aceptación voluntaria, y que es un arte de ocuparse del rebaño de animales bípedos que lo aceptan voluntariamente, a quien posee este arte y brinda este cuidado, ¿no hemos de presentarlo como quien es verdadero rey y político?

277a J. Sóc. — Y al parecer, extranjero, hemos conseguido, de este modo, dar término a nuestra presentación del político.

Extr. — ¡Qué bueno sería eso, Sócrates! Pero no eres tú solo quien debe creer tal cosa, sino que yo debo compartir contigo tal parecer. Ahora bien, según yo lo pienso, al menos, aún no se nos muestra completo nuestro retrato del rey, sino que nos ha ocurrido lo que a los escultores que con el afán, a veces inoportuno, de agregar *más y más* detalles y con una amplitud mayor de la que convendría,
b pierden su tiempo; también nosotros ahora, deseando presentar sin dilación y con gran estilo el error de nuestra explicación anterior, creyendo que convenía usar modelos magníficos en el caso del rey, después de haber alzado sobre nuestros hombros una prodigiosa mole, la del mito, nos vimos obligados a echar mano de una parte excesiva de él; en consecuencia, extendimos mucho la exposición y, con todo, no logramos poner término al mito; por el contrario, nuestro discurso, simplemente como si fuera una
c pintura, parece tener un suficiente contorno exterior, pero, sin embargo, carece aún de la nitidez que le dan los tintes y la combinación de los colores. Claro está que más que con el dibujo y la actividad manual en general, es con palabras y argumentos con lo que conviene mostrar cualquier ser vivo a quienes están en condiciones de seguirlos; a los

otros, en cambio, más vale hacérselos ver a través de obras manuales [50].

J. SÓC. — Esto es cierto. Pero explícame en qué aspecto crees tú que nuestra exposición es aún deficiente.

EXTR. — ¡Qué difícil es, queridísimo amigo, poder pre- d
sentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos, cualquier cosa importante! Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora.

J. SÓC. — ¿Qué quieres decir con eso?

EXTR. — Al parecer, en este momento te resulta desconcertante que yo haya traído a colación qué es lo que nos pasa en el caso del conocimiento.

J. SÓC. — ¿Cómo?

EXTR. — ¡Otro modelo, mi bienaventurado amigo, me exige a su vez mi modelo! [51].

J. SÓC. — ¿Qué? Habla sin vacilar por mi causa. e

EXTR. — Hablaré, dado que tú estás seguramente dispuesto a seguirme. Los niños —y eso bien lo sabemos—, cuando comienzan a aprender el alfabeto...

J. SÓC. — ¿Qué es lo que sabemos?

---

[50] Cf. *Fedro* 275d ss.

[51] Se entra ahora en un nuevo aspecto de la discusión, después de la revisión de la definición del político, posterior al mito. Como esta definición no resulta ni clara ni completa, es menester recurrir a otro procedimiento metodológico: el uso de un modelo o paradigma. Platón va a explicar en primer lugar qué es un modelo y luego cómo se usa. El ejemplo que se toma para mostrar cuál es el funcionamiento del paradigma como método para la adquisición de un conocimiento, es el de los niños que aprenden a leer. Para un prolijo examen de la noción de paradigma en Platón, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, 1947.

EXTR. — Que pueden reconocer bastante bien cada una de las letras [52] en aquellas sílabas que son las más breves y fáciles y adquieren la capacidad de hacer afirmaciones verdaderas a propósito de ellas.

278a J. SÓC. — Claro que sí.

EXTR. — Pero titubean cuando esas mismas letras se hallan en otras sílabas, y así incurren tanto en opiniones como en afirmaciones falsas.

J. SÓC. — Exactamente.

EXTR. — ¿Y no será, entonces, ésta la vía más fácil y mejor para llevarlos a lo que aún no conocen?

J. SÓC. — ¿Cuál?

EXTR. — Comenzar por ponerlos frente a aquellos casos en los que su opinión sobre esas mismas letras era acertada y, una vez frente a ellos, hacerlos comparar esas letras
b con las que aún no conocen; luego, estableciendo un paralelo, exhibir la semejanza y la misma naturaleza presente en ambas combinaciones, hasta que se hayan mostrado todas aquellas letras sobre las que tenían una opinión verdadera en comparación con todas las desconocidas; y, una vez mostradas y constituidas así en modelos, permitirán

---

[52] «Letra» es en griego *stoicheîon,* término que significa a la vez «elemento». El primer uso que encontramos de este término para designar a elementos de las cosas físicas es en *Teeteto* 201e. En el *Político* la palabra está intencionalmente usada con su doble significado de «letra» y de «elemento», con el propósito de exhibir cuál es el funcionamiento de un modelo: entre el modelo y aquello con lo cual se lo compara hay una identidad de estructura; el conocimiento del modelo permite analógicamente el conocimiento de aquello que puede compararse con él. En el caso presente, como bien señala SKEMP, n. *ad loc.*, «combinación» y «separación» son aquellas letras o elementos que están presentes tanto en el tejido como en el política y, en consecuencia, una exhibición de la estructura del tejido permitirá luego un traslado a la política y una caracterización analógica de ella.

que cada una de todas las letras en todas las sílabas pueda ser nombrada; las que son diferentes, como diferentes de las otras, y las idénticas, como idénticas siempre y del c
mismo modo a sí mismas.

J. Sóc. — De acuerdo.

Extr. — Por lo tanto, ¿comprendes bien ahora que un modelo se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión verdadera [53] sobre una cosa y la otra juntas?

J. Sóc. — Así parece.

Extr. — ¿Qué sorpresa podría, pues, causarnos el que, si esto mismo es lo que naturalmente le pasa a nuestra d
alma respecto de los elementos de todas las cosas [54], en ocasiones se instala sólidamente en la verdad a propósito de cada elemento individual en algunos compuestos, mientras que, en otras ocasiones, en cambio, va errando sobre todos los elementos que aparecen en otros compuestos, y, si bien, de algún modo, tiene una opinión acertada sobre algunas de esas combinaciones, cuando están trasladadas

---

[53] *alēthḗs dóksa.* En este pasaje traduzco la expresión *doksádsein alēthôs* por «tener una opinión verdadera» y *doksadsein orthôs* por «tener una opinión acertada», para mantener la diferencia terminología existente en el texto, si bien ambas expresiones son exactamente equivalentes. Para el significado que Platón asigna a la opinión verdadera y su diferencia con la ciencia, cf. *Menón* 97e-98a, *Teeteto* 187b-201c, y *Timeo* 51d-52a.

[54] *tôn pragmátōn.* Se trata de las cosas concretas, o bien de circunstancias o asuntos concretos. No hay aquí una referencia a Formas trascendentes, contra lo que sostienen Campbell y Skemp. Cf. W. K. C. Guthrie, *A History...*, vol. V, pág. 176, tr. esp., pág. 190.

a las sílabas de las cosas reales, que son grandes y no son fáciles, desconoce, esta vez, *esas mismas*?

J. Sóc. — Eso, por cierto, no puede causarnos sorpresa.

Extr. — ¿De qué modo, entonces, amigo mío, sería
e posible, si se parte de una opinión falsa, llegar a alcanzar una parte de verdad, aunque fuera pequeña, y adquirir sabiduría?

J. Sóc. — De ningún modo, diría yo.

Extr. — Por lo tanto, si es eso lo que sucede, ¿para nada desentonaríamos ni tú ni yo, si comenzáramos tratando de ver en un modelo particular la naturaleza del modelo en general y, a continuación, trasladando a la forma del rey, que es la más importante, la misma forma que hallamos en cosas menores, nos propusiéramos, mediante un modelo, conocer metódicamente en qué consiste la atención de los asuntos de la ciudad, para que el sueño se vuelva así vigilia?

J. Sóc. — Tienes toda la razón.

279a Extr. — Retomemos, pues, nuestro argumento anterior, según el cual, dado que al género real muchísimos son los que le disputan tener parte en aquel cuidado relativo a las ciudades, se debe justamente separar a todos éstos y dejar sólo al rey; y para lograrlo —decíamos—, nos vemos necesitados de un modelo.

J. Sóc. — En efecto.

Extr. — ¿Qué modelo, muy pequeño por cierto, pero que posea la misma función que la política, crees que podríamos tomar como punto de comparación para descubrir de un modo adecuado el objeto de nuestra búsqueda? ¡Por
b Zeus! ¿Quieres, Sócrates, si no tenemos algún otro a mano, que escojamos, por ahora, el arte de tejer? ¿Y a éste, si te parece, no en su totalidad? Pues tal vez será suficiente con limitarse a aquel referido a los tejidos de

lana. En efecto, es muy posible que esta sola parte que hemos elegido nos aporte la prueba que deseamos [55].

J. Sóc. — ¿Por qué no?

Extr. — ¿Por qué, entonces, así como antes dividíamos cada cosa cortando partes de partes, no aplicamos también ese mismo procedimiento en el caso del arte de c
tejer y, haciendo un rápido recorrido por el camino más breve posible, no llegamos otra vez a aquello que nos sirve para nuestro presente propósito?

J. Sóc. — ¿Cómo dices?

Extr. — La exposición misma te la daré como respuesta.

J. Sóc. — ¡Excelente!

Extr. — De todas las cosas que fabricamos o adquirimos, algunas tienen como fin producir algo y otras, en cambio, servir de protección contra alguna molestia; de las que sirven de protección, unas son antídotos —tanto divinos como humanos—, otras, en cambio, son defensas; de las defensas, a su vez, unas son armaduras para la d
guerra, otras son reparos; y de los reparos, unos son colgaduras, otros son resguardos contra el frío y el calor ardiente; de los resguardos contra la intemperie, unos son techados para las casas, otros abrigos para el cuerpo; y de los abrigos, unos son para extender por debajo, otros, en cambio, son paños que se adaptan en torno al cuerpo; de estos paños envolventes, unos están confeccionados en una sola pieza, otros, en cambio, formados por ensamble de varias piezas; de los formados por varias piezas, unos son los que se perforan para coserlos, otros los que se e
unen sin costuras; de los que carecen de costuras, unos

[55] Cf., al comienzo del *Sofista* (218e), la introducción del modelo de la pesca con caña.

están confeccionados con fibras de plantas terrestres, otros con pelajes de animales; de los hechos con pelajes, unos se hacen adhiriéndolos con agua y tierra, otros, en cambio, por un trenzado hebra a hebra. Y bien, es precisamente a aquellas protecciones y abrigos confeccionados con pelajes de animales trenzados a lo que damos el nombre de «vestimentas» [56]. Y a ese arte que dedica especialmente sus cuidados a las vestimentas —así como antes llamamos «político» al arte que brinda su cuidado a la ciudad—,
280a ¿no hemos de denominarlo también ahora en función de la cosa de la que se ocupa, «arte de confeccionar vestimentas» [57]? ¿Y no diremos, asimismo, que el arte de tejer, en cuanto en su mayor parte concierne a la confección de las vestimentas, no difiere para nada, salvo en el nombre, del arte de confeccionar vestimentas [58], así como en el caso anterior también el arte real sólo en el nombre difería del arte político?

J. SÓC. — Muy acertado.

EXTR. — Advirtamos ahora que, tal vez, podría creerse
b que con esta descripción el arte de tejer vestimentas ha quedado satisfactoriamente presentado, pero esto sólo si se es incapaz de comprender que aún no se lo ha distingui-

---

[56] Es muy difícil hallar una traducción precisa para la mayor parte de los términos aquí empleados, teniendo en cuenta que Platón mismo está haciendo un uso forzado de muchos de ellos. Cf. FRACCAROLI, n. 1 en pág. 266, y SKEMP, n. 1 en pág. 166.

[57] Juego de palabras: *politikḗ* toma su nombre de *pólis*, de la misma manera que *himatiourgikḗ* toma su nombre de *himátion*. Esta última palabra está usada aquí en su sentido más amplio, para designar «vestimenta» en general y no un determinado tipo de vestido.

[58] La confección de vestimentas coindice prácticamente con el tejido, ya que el vestido griego es, en general, un paño rectangular tejido, que no se somete a corte ni confección ulteriores, sino que se adapta alrededor del cuerpo.

do de las artes que cooperan estrechamente con él, si bien ha sido recortado y puesto aparte de muchas otras artes que le están emparentadas [59].

J. Sóc. — ¿De cuáles —dime— que le están emparentadas?

Extr. — Que tú no has seguido el hilo de lo que he estado diciendo, se ve bien a las claras; debemos, en consecuencia, dar marcha atrás y comenzar por el final. Pues si comprendes qué significa la afinidad, justamente ahora hemos desprendido del arte de tejer vestimentas uno que es afín, cuando separamos de él la confección de cobertores [60], mediante una distinción entre lo que se adapta alrededor del cuerpo y lo que se extiende por debajo.

J. Sóc. — Comprendo.

Extr. — Y toda confección de lino, de esparto y de c
cuanto llamamos, analógicamente, «fibras vegetales», esa fabricación la hemos aislado toda entera; hemos excluido, además, el enfurtido y todo ensamble que se vale de perforado y costura, cuya parte principal es el arte del calzado.

J. Sóc. — Perfectamente.

Extr. — Por su parte, el curtido, que se ocupa de los abrigos confeccionados de una sola pieza y, asimismo, la fabricación de techados que interviene en la edificación, en la construcción en general y en otras artes que tienen por fin la contención de las aguas, a todo esto lo aisla- d

[59] Hasta ahora, en cada paso de la división se ha ido aislando el arte de tejer y se han ido eliminando sucesivamente todas las artes que le son afines. Lo que resta aún es distinguirlo de aquellas artes que cooperan en su trabajo.

[60] *strômata:* ropa de cama en general. Hay aquí un cambio de término respecto de 279d, donde la palabra empleada era *hypopetásmata,* de significado más general («lo que se extiende por debajo»), y cuya única aparición en la literatura clásica es ese pasaje de Platón.

mos, así como también a todas aquellas artes que construyen reparos cuyo fin es impedir robos y actos de violencia, artes éstas que se aplican a la confección de tapas y la fijación de puertas, y que se han reservado partes del arte de la cerrajería. También a la fabricación de armas la hemos puesto aparte, ya que constituye una sección de la enorme y variada industria de los medios de defensa;
e y al arte de la magia concerniente a los antídotos ya en un principio directamente lo descartamos por entero. Así —podemos creerlo— nos ha quedado solo aquel arte que estábamos buscando, el que protege de la intemperie y confecciona defensas de lana, al que se le dio el nombre de «arte de tejer».

J. Sóc. — Así parece, en efecto.

Extr. — Pero con esto, hijo mío, aún no está todo dicho; porque quien interviene en la etapa inicial de la confección de las vestimentas, está bien claro que hace lo
281a contrario del tejido.

J. Sóc. — ¿Cómo es eso?

Extr. — El proceso del tejido consiste, sin duda, en algún tipo de combinación.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — La etapa inicial, en cambio, es una disociación de lo que está bien combinado y es bien compacto [61].

J. Sóc. — ¿A qué te refieres exactamente?

Extr. — A la función del arte del cardador. ¿O acaso nos animaríamos a llamar al cardado «arte de tejer» y a considerar al cardador como un tejedor?

J. Sóc. — No, claro que no.

---

[61] Traduzco *symplokḗ* y *dialytikḗ* por «combinación» y «disociación» respectivamente. En *Sofista* 259e el vocablo *symplokḗ* se aplica a la relación de trabazón de las Formas entre sí.

EXTR. — Asimismo, si a la confección de la trama y de la urdimbre se la llamara, a su vez, «arte de tejer», se le daría un nombre fuera de lugar y falso, por añadidura. b

J. SÓC. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¿Y entonces? Al arte de batanar en su conjunto, así como al arte de remendar, ¿no tendremos que tomarlas como cuidado y atención del vestido, o bien a todas ellas las consideraremos enteramente como artes de tejer?

J. SÓC. — De ningún modo.

EXTR. — Sin embargo, la atención del vestido todas ellas se la disputan —y aún la producción misma de las vestimentas se la disputan— a la función propia del arte de tejer, y si bien le conceden a él la parte más importante, se arrogan para sí también partes que no son insignificantes.

J. SÓC. — Exactamente. c

EXTR. — A estas artes, por cierto, podemos aún añadir aquellas que fabrican los instrumentos con los que se ejecutan las obras del tejido, ya que podemos pensar que ellas presumirán de ser cooperadoras de cualquier tejido.

J. SÓC. — Muy cierto.

EXTR. — En consecuencia, nuestra definición del arte de tejer —me refiero a la definición de aquella parte que escogimos— ¿estará suficientemente precisada si decimos que, de entre todos los cuidados referidos al vestido de lana, él es el más noble e importante de todos? ¿O bien diríamos algo de verdad, pero no estaríamos diciendo, sin embargo, algo claro ni completo antes de haber excluido todas aquellas otras artes que lo rodean? d

J. SÓC. — Tienes razón.

EXTR. — ¿No tendremos, pues, que hacer, a continuación, lo que estamos diciendo, para que nuestra exposición proceda en su debido orden?

J. Sóc. — ¿Cómo no hacerlo?

Extr. — En primer lugar, observemos que hay dos artes referidas a todo cuanto se hace.

J. Sóc. — ¿Cuáles?

Extr. — Uno que es concausa de la producción, otro que es causa por sí mismo [62].

J. Sóc. — ¿Qué quieres decir?

e Extr. — Las que no fabrican la cosa misma, sino que proveen a aquellas que la fabrican de instrumentos sin los cuales jamás podría llevarse a cabo la obra que debe realizar cada una de las artes, éstas son concausas, mientras que las que elaboran la cosa misma son causas.

J. Sóc. — Es, en efecto, razonable.

Extr. — En consecuencia, todas las artes orientadas a la fabricación de lanzaderas y de todos los demás instrumentos que toman parte en la producción referente a la indumentaria, ¿a todas ellas hemos de llamarlas «concausas», mientras que a las que le prestan su atención y la fabrican, «causas»?

J. Sóc. — Muy cierto.

282a Extr. — Así pues, entre las causas podemos incluir el arte de lavar, el de remendar y toda atención referente a la indumentaria; y como el arte de aderezar es muy am-

---

[62] Traduzco por «causas» y «concausas» los términos *aitía* y *sunaítios* para mantener la correspondencia que se da en griego. La diferencia entre ellos corresponde a la que se da, en *Fedón* 99a-b, entre «causa» en sentido estricto y aquella condición necesaria sin la cual la causa no podría causar. En *Timeo* 46c-d, Platón afirma que la determinación del dios de hacer el mundo tan bueno como sea posible es la verdadera causa, mientras que las concausas son aquellas condiciones de las que debe necesariamente servirse para el logro de su propósito. En *Filebo* 27a, aunque no se emplea el término «concausa», está presente la misma noción: hay una causa y algo diferente de ella, pero necesario y que está a su servicio, para que la causa pueda actuar como tal.

plio, es natural clasificarlas como una de sus partes, abarcando a su conjunto con el nombre de «arte de batanar».

J. SÓC. — Muy bien.

EXTR. — A su vez, el arte de cardar, el de hilar y, además, todos los procesos que tienen que ver con la producción misma del vestido, de la que, según decimos, son partes, forman un único arte, cuyo nombre es bien usual: «arte de trabajar la lana» [63].

J. SÓC. — ¿Cómo negarlo?

EXTR. — Ahora bien, el arte de trabajar la lana com- *b*
prende dos secciones y cada una de éstas es, por su propia naturaleza, parte de dos artes a la vez.

J. SÓC. — ¿Cómo dices?

EXTR. — El cardado, la mitad del arte de manejar la lanzadera y toda labor que consiste en separar unas de otras las cosas que están unidas, todo ello —para decirlo con un solo término— se incluye en el arte mismo de trabajar la lana; y así nos quedan, en general, dos grandes artes: una asociativa y otra disociadora [64].

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — Al arte disociador, entonces, pertenecen tanto el arte de cardar como todas las que acabamos de *c*
mencionar. Porque el arte disociador que ejerce su función en las lanas y urdimbres —en el segundo caso con la lanzadera y en el primero con las manos [65]—, recibía los nombres que acabamos de utilizar.

---

[63] No sin cierta ironía, Platón apunta que, por fin, se está sirviendo de un nombre familiar, por todos conocido y no especialmente forjado para este diálogo.

[64] Traduzco *synkritikḗ* y *diakritikḗ* por «asociativo» y «disociador» respectivamente, para conservar la correspondencia que se da en griego. Para el arte disociador, cf. *Sofista* 226c; del arte asociativo, en cambio, Platón no habla antes de ahora.

[65] Durante el tejido, los hilos se separan con la lanzadera, mientras

J. Sóc. — Exactamente.

Extr. — A continuación, tomemos una parte del arte asociativo que sea simultáneamente parte del trabajo de la lana y esté comprendido en ella. Y todo lo que pertenece al arte disociador dejémoslo de lado, cortando en dos el trabajo de la lana en sección disociadora y sección asociativa.

J. Sóc. — Aceptemos tal división.

Extr. — Y ahora, Sócrates, debes dividir a su vez aquello que, siendo porción de la asociación, es simultánea-
d mente porción del lanificio [66], si queremos llegar a aprehender de modo adecuado el arte de tejer al que nos referimos antes.

J. Sóc. — Debemos dividir, en efecto.

Extr. — Sí, es preciso. Diremos, entonces, que una de sus partes es la torsión y la otra el entrelazamiento [67].

J. Sóc. — ¿Estaré entendiendo bien? Pues creo que estás llamando «torsión» a aquel trabajo que concierne a la confección de la urdimbre.

Extr. — No solamente de la urdimbre, sino también de la trama. ¿O acaso es posible hallar alguna manera de elaborarla sin practicar una torsión?

J. Sóc. — No, de ningún modo.

---

que durante el cardado se los separa con los dedos. Cf. *Crátilo* 388a-b: la primera etapa del tejido consiste en disociar la trama de la urdimbre, cuando la lanzadera lleva los hilos de la trama a través de los de la urdimbre.

[66] Para respetar la diferencia de términos que Platón emplea, traduzco *talasiourgikón* por «lanificio», *talasiourgía* por «trabajo de la lana» y *talasiourgikḗ* por «arte de trabajar la lana».

[67] *symplektikón*. Adviértase hasta 283b el empleo repetido de términos emparentados con *symplokḗ*. Ver antes, n. 61.

EXTR. — Define ahora también cada una de estas dos *e*
operaciones; porque tal vez esta definición podría resultarte muy oportuna.

J. SÓC. — ¿De qué modo?

EXTR. — Del siguiente: de entre los productos relativos al cardado, ¿a aquel que es alargado y posee anchura lo llamamos «madeja»? [68].

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — Y, en ella, lo que se ha retorcido con el huso y se ha vuelto así una hebra resistente, di que esta hebra constituye la urdimbre y que el arte que la dispone en líneas rectas es el arte de elaborar la urdimbre.

J. SÓC. — Correcto.

EXTR. — E, inversamente, las hebras que son objeto de una torsión laxa y que poseen una flexibilidad que les permite su adecuado entrelazamiento con la urdimbre, para resistir al estiramiento del proceso de apresto, estas hebras así obtenidas digamos que son trama y que el arte
que tiene asignada esta tarea es el arte de elaborar la 283*a*
trama.

J. SÓC. — Del todo cierto.

EXTR. — Ahora, por cierto, aquella parte del arte de tejer que nos habíamos propuesto examinar puede que ya

[68] Cf. ARISTÓFANES, *Lisístrata* 583-4. Los versos 567-587 de esta obra constituyen el otro *locus classicus* sobre el tejido. Allí —a diferencia del *Político*— se presenta el tejido como una actividad enteramente femenina, al igual que en *Leyes* 805e-806a. Es interesante señalar que ARISTÓFANES traza un claro paralelo —al igual que nuestro diálogo— entre el tejido y la política. Es Lisístrata la que dice al magistrado: «Si tuvieseis una pizca de sentido común, seguiríais en política el ejemplo que os damos con nuestras lanas» (vv. 572-573). Y en los versos siguientes (574-586) le aconseja la manera de proceder en asuntos políticos siguiendo las huellas del arte de tejer.

haya quedado en claro para todo el mundo. En efecto, cuando la porción del arte asociativo comprendida en el trabajo de la lana confecciona un entrelazamiento valiéndose del entrecruzamiento de la trama y la urdimbre, a ese entrelazamiento, en su conjunto, lo llamaremos «vestido de lana» y al arte que de eso se encarga la denominaremos «arte de tejer».

J. Sóc. — Del todo cierto.

b Extr. — ¡Vamos! ¿Y por qué ocurre, entonces, que no respondimos de entrada que el arte de tejer es el arte de entrelazar la trama y la urdimbre, en lugar de haber estado dando tantas vueltas y haciendo tal cantidad de fútiles distinciones?

J. Sóc. — Sin embargo, para mí, al menos, no fue en vano nada de lo que se dijo.

Extr. — ¡Nada tiene de sorprendente! Aunque tal vez, bienaventurado amigo, podría darte esa impresión. Así pues, contra semejante enfermedad, que podría atacarte en el futuro más de una vez —y eso sí que no sería sorprendente—, escucha la consideración que haré y que con-
c viene tener presente a propósito de todos los casos de este tipo.

J. Sóc. — Sólo tienes que hacerla.

Extr. — Observemos, ante todo, el exceso y el defecto en general, para poder así, con fundamento, elogiar o censurar las exposiciones a veces excesivamente extensas o, por el contrario, excesivamente breves, en este tipo de discusiones [69].

[69] La «digresión» sobre el arte de la medida se introduce utilizando como pretexto la necesidad de responder a eventuales críticas por la excesiva extensión del mito y por la prolijidad de la definición del tejido. Para determinar la justicia de tales posibles críticas, es preciso saber en qué consisten exceso y defecto en general y cuál es el criterio para deter-

J. Sóc. — Hagámoslo.

Extr. — Y si sobre tales temas versara nuestra conversación, pienso que sería muy a propósito.

J. Sóc. — ¿Sobre qué temas?

Extr. — Sobre la extensión tanto como sobre la brevedad, y sobre el exceso y el defecto en general [70]. Porque, sin duda, es el arte de la medida [71] el que a todo esto se aplica. *d*

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Dividámoslo, entonces, en dos partes. En efecto, ello es necesario para lograr nuestro propósito.

J. Sóc. — Dime de qué modo debemos hacer la división.

---

minar si algo tiene o no tiene una debida extensión. Sobre la *makrología* y la *brachylogía,* cf. *Protágoras* 334d-337a.

[70] «Exceso» y «defecto», así como «grande» y «pequeño», «más» y «menos», que Platón emplea en toda esta sección del diálogo, son términos que, según los testimonios de Aristóteles, caracterizan a la díada indeterminada, es decir, uno de los dos principios (el otro es lo «uno») que habría sido objeto de las enseñanzas no escritas de Platón *en el seno* de la Academia. Cf. E. Willer, *Der späte Platon,* Hamburgo, 1970, pág. 87. Para una presentación general de las diversas interpretaciones acerca de la existencia y naturaleza de la doctrina no escrita, puede verse E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato,* Upsala, 1977, cap. VI, págs. 63-92, y K. Gaiser, «La teoria dei principi in Platone», *Elenchos* 1 (Roma, 1980), 45-75. (Véase, también, J. S. Lasso de la Vega, «En el centenario de Platón: consideraciones en torno a la 'cuestión platónica'», en *De Safo a Platón,* Barcelona, 1976, págs. 327-395.)

[71] *mētretikḗ.* Cf. *Protágoras* 356d-357b: la buena vida sólo puede ser asegurada por una metrética capaz de estimar exceso y defecto. La noción de justa medida está ligada de entrada a la metrética en nuestro diálogo; ello es importante, porque la metrética es una ciencia o disciplina junto a la aritmética y diferente de ella, en *Filebo* 55e, 56e, 57d, y en *Leyes* 817e. Cf. P. Kucharsky, «La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*», en *La spéculation platonicienne,* París, 1971, páginas 232-233.

EXTR. — De éste: una parte se refiere a la recíproca relación entre grandeza y pequeñez; otra, a aquella realidad que es necesaria a toda producción [72].

J. SÓC. — ¿Cómo dices?

EXTR. — ¿No crees que es natural decir que lo que es más grande es sólo más grande que lo más pequeño y, e a la inversa, que lo que es más pequeño únicamente es más pequeño que lo que es más grande?

J. SÓC. — Así lo creo.

EXTR. — ¿Y entonces? Lo que excede la naturaleza del justo medio [73] o es excedido por ella, sea en nuestras pala-

---

[72] *katà tên tês genéseōs anankaian ousían.* Expresión difícil de traducir, ya que suena paradójico que Platón hable aquí de la *ousía* necesaria de la *génesis,* dos términos que se contraponen. Compárese, por ejemplo, las diversas traducciones que ofrecen DIÈS y FOWLER, así como la perífrasis a la que recurre SKEMP. Traduzco *ousía* por «realidad», para no utilizar el término «entidad», que es más artificial; para la traducción de *génesis* por «producción», ver antes, n. 12, y cf., además, *Filebo* 27a, donde Platón señala expresamente que entre *tò poioúmenon* y *tò gignómenon* hay sólo una diferencia de nombre. El significado de este pasaje es claro. Platón distingue dos tipos de arte de medir: 1) aquel que mide teniendo en cuenta la relación de lo que ha de medirse con su opuesto, y 2) aquel que mide teniendo en cuenta la relación de lo que ha de medirse, no con su opuesto, sino con un patrón absoluto, al que Platón llama «justo medio» y que es, precisamente, aquella instancia que posibilita toda producción y todo arte. Cf. 284a-b. En este pasaje se advierte que el concepto de justo medio no vale únicamente en el campo moral y en el matemático, sino que tiene también un alto alcance ontológico. Cf. P. KUCHARSKY, «La conception de l'art...», pág. 233.

[73] *tò métrion.* Es aquello que está a igual distancia de los extremos; lo que está en su *debida* medida, es decir, moderado, mesurado. Es un patrón de medida y, según el ámbito del que en cada caso se trate, ese patrón será lo conveniente o lo debido o lo oportuno (cf. 284e). En *Protágoras* 337c-338b, así como en *Fedro* 267b, se aplica la noción de *métrion* a la extensión de los discursos. En nuestro diálogo, la idea de medida está encarada no sólo respecto de los discursos, sino en toda su riqueza.

bras o en nuestros hechos, ¿acaso no tendremos que decir que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos?

J. Sóc. — Así parece.

Extr. — Admitamos, pues, que hay un doble modo de ser de lo grande y lo pequeño y dos modos de distinguirlos y que, como poco antes decíamos, no deben tomarse únicamente en su mutua relación, sino, como acabamos de señalar, por un lado se da su relación recíproca y, por otro, en cambio, la relación de ambos con el justo medio. Pero ¿quisiéramos, tal vez, saber por qué?

J. Sóc. — ¿Y cómo no?

Extr. — Si se concede que la naturaleza de lo que es 284a
más grande no guarda relación alguna sino con lo que es más pequeño, jamás estará en relación con el justo medio. ¿No es así?

J. Sóc. — Así es.

Extr. — En consecuencia, ¿con tal afirmación no estaríamos destruyendo las artes mismas así como también la totalidad de sus productos? Y, seguramente, también la política, que ahora buscamos, y el arte de tejer de la que ya hablamos, ¿no estaríamos haciéndolas desaparecer? En efecto, las artes de tal tipo, todas sin excepción, se cuidan bien de no caer en el más o en el menos del justo medio, y los consideran no como algo inexistente, sino como algo peligroso en lo que a sus actividades se refiere;
y precisamente de ese modo, cuando preservan la medida, b
logran que sus obras sean todas bellas y buenas.

J. Sóc. — Así es.

Extr. — Por lo tanto, si suprimimos la política, ¿no quedará cortada nuestra siguiente búsqueda de la ciencia real?

J. Sóc. — Sí, completamente.

Extr. — Entonces, así como en nuestro examen del sofista nos vimos forzados a admitir que lo que no es es, puesto que en eso nos hizo refugiarnos el razonamiento [74], ¿así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más y el menos son mensurables, no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del
c justo medio [75]? Porque, si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia relativa a las acciones.

J. Sóc. — También ahora es del todo forzoso admitir eso.

Extr. — Mayor aún que aquélla, Sócrates, es esta empresa —aunque creo que recordamos muy bien cuán larga fue—, pero sería del todo justo que sobre esta cuestión hiciéramos la afirmación siguiente.

J. Sóc. — ¿Cuál?

d Extr. — Que en algún momento habrá necesidad de lo que ahora se dijo para hacer una presentación de lo exacto en sí [76]. Pero, si nos atenemos a aquello que, para

---

[74] Cf. *Sofista* 241d-e. En ese diálogo se hizo necesario demostrar que el no ser *es* de algún modo, que tiene algún tipo de existencia, porque, si no fuera así, no podría hablarse de imágenes ni de discurso falso y, en consecuencia, no podría definirse al sofista. Análogamente, en este caso, si se niega la relación de lo grande y lo pequeño con el justo medio, se cierra la posibilidad de indagar la ciencia política. Para la interpretación de este pasaje, véase Kucharsky, «La conception de l'art de la mesure...», págs. 235-236.

[75] *pròs toû tèn metríou génesin.* La misma expresión se repite un poco más adelante, en 284d.

[76] *perì autò takribés.* Según Gaiser, «La teoria dei principi...», página 57, hay aquí una expresa remisión a la doctrina oral sobre los principios. Podría decirse también que la referencia es al presunto diálogo *Filó-*

nuestro presente propósito, está bien y suficientemente probado, nos presta —creo yo— una magnífica ayuda este argumento, según el cual debe sostenerse concomitantemente que todas las artes existen y que el «más» junto con el «menos» son conmensurables no sólo en su relación recíproca, sino también respecto de la realización del justo medio; porque, si esta conmensurabilidad existe, existen también las artes, y, si éstas existen, también existe aquélla; si, en cambio, alguno de estos dos términos falta, tampoco existirá jamás el otro.

J. Sóc. — Esto es cierto; pero ¿qué viene a continua- *e* ción?

Extr. — Está claro que podríamos dividir el arte de medir, como dijimos, cortándolo en dos del siguiente modo: ubiquemos en una de sus porciones a todas aquellas artes que miden en relación con sus opuestos un número, una longitud, una profundidad, un ancho, una velocidad; y, en la otra, a las que miden en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente, lo oportuno, lo debido y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos [77].

J. Sóc. — Bien importante es cada una de estas dos secciones que acabas de mencionar, y bien diferentes, además, son una de la otra.

Extr. — Sí, eso que a veces dicen, Sócrates, creídos de estar afirmando algo sensato, muchos hombres de fino 285*a* espíritu [78], que el arte de medir tiene que ver con todo

---

*sofo* o una anticipación de *Filebo* 64 ss. (cf. F. Friedländer, *Plato,* vol. III: *The Dialogues. Second and Third Periods,* Princeton, 1969, página 293). Para E. Wyller, por su parte, este pasaje remite al *Parménides* (cf. «The *Parmenides* is the *Philosopher*», *Class. Mediaev.* 29 [1968], 36).

[77] Cf. *supra,* n. 73.

[78] Según Skemp, n. *ad loc.,* y Friedländer, *Plato,* vol. III, pág. 291,

cuanto está sujeto a producción, esto es precisamente lo que hemos dicho. En efecto, de la medida participa, en cierto modo, todo cuanto pertenece al dominio del arte. Pero, puesto que la gente no suele examinar las cosas dividiéndolas por especies, reúne inmediatamente en una unidad, por considerarlas similares, cosas que son muy diferentes y, por otra parte, a propósito de otras cosas hace todo lo contrario, cuando no las divide en sus partes. Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la
*b* comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género [79]. Y creo que con esto ya se ha hablado lo suficiente sobre estas cuestiones y sobre los defectos y excesos; pero lo único que debemos tener bien presente es que se han hallado
*c* a tal propósito dos géneros del arte de medir, y tenemos que recordar lo que dijimos que ellos son.

J. Sóc. — Lo recordaremos.

Extr. — Después de esta consideración, hagamos lugar a otra que concierne tanto al objeto mismo que estamos buscando como, en general, al modo de conducirse en este tipo de argumentación.

---

la referencia es a los pitagóricos. Diès, en cambio, señala en nota que la expresión es demasiado general como para aplicarla tan sólo a los pitagóricos, como quería Campbell, y que en ella también está incluido Platón, teniendo en cuenta que es un extranjero quien está hablando.

[79] Expresa presentación del método dialéctico. Cf. *supra*, 265d-266e, *Fedro* 270b ss. y 273e, *Sofista* 253d-e, *Filebo* 12c.

J. Sóc. — ¿Cuál es?

Extr. — Supón que alguien nos planteara la siguiente cuestión a propósito de un grupo de niños que están aprendiendo las primeras letras: cuando se le pregunte a uno de ellos cuáles son las letras que forman tal o cual nombre, ¿diremos que el propósito de tal ejercicio es que pueda resolver este único problema o, más bien, hacerlo más d hábil en cuestiones de gramática, a fin de que pueda resolver todo posible problema?

J. Sóc. — Todo posible problema, por supuesto.

Extr. — Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?

J. Sóc. — En todo tipo de cuestiones; eso también está claro en este caso [80].

Extr. — Supongo que tratar de dar caza a la definición del arte de tejer por ella misma es algo que no hubiese consentido ningún hombre razonable. Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse e sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas [81], en cambio, no hay imagen alguna nítidamente 286a

[80] Este pasaje da pie para sostener que el verdadero propósito del diálogo *Político* es una ejercitación del método. Pero véase nuestra Introducción.

[81] Las «realidades más altas y valiosas» son, sin duda, las Ideas; de ellas se dice, en efecto, que son incorpóreas, que son las más bellas e importantes y que son sólo accesibles a la razón. Todo este pasaje (285d-286b) puede tomarse, en muchos aspectos, como un comentario

adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momen-
*b* to. Más sencillo resulta, empero, en todos los casos, practicar con objetos pequeños que hacerlo con los más grandes.

J. Sóc. — Muy oportuno lo que acabas de decir.

Extr. — Recordemos ahora qué fue lo que nos llevó a decir todo cuanto hemos dicho sobre esta cuestión.

J. Sóc. — ¿Qué fue?

Extr. — Sobre todo, el tedio que nos causaron la larga exposición sobre el arte de tejer —que fue bastante pesada—, esa otra sobre la retrogradación del universo y también aquélla —a propósito del sofista— sobre la existencia del no ser; porque teníamos conciencia de que su extensión era excesiva y en todos esos casos nos reconvini-
*c* mos por temor de haber estado haciendo afirmaciones superfluas y, para colmo de males, demasiado extensas. Así pues, a fin de que en lo sucesivo no nos ocurra nada semejante, di que fue éste el motivo por el cual expusimos todo lo anterior.

J. Sóc. — De acuerdo; pero prosigue.

Extr. — Lo que digo es que tú y yo, por cierto, debemos recordar lo que acabamos de afirmar, cada vez que

---

a *Fedro* 250a-d, según hace notar N. Gulley, quien indica varios paralelos claros de vocabulario (cf. «Plato's Theory of Recollection», *Class. Quart.*, NS, L, 3/4 [1954], 201).

hagamos la censura o el encomio tanto de la brevedad como de la extensión, sea cual fuere el tema del que en cada ocasión hablemos, y no juzgar las longitudes teniendo en cuenta su mutua relación, sino teniendo en cuenta esa parte del arte de medir que —según decíamos antes— debía *d* tenerse presente, es decir, lo conveniente.

J. Sóc. — Es cierto.

Extr. — Pero claro está que no en todos los casos habrá que atenerse a ello; porque de ningún modo necesitaremos de una longitud proporcionada al placer, salvo accesoriamente [82]. En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más fácil y breve es algo que la razón nos aconseja tener como cosa secundaria y no principal y, por el contrario, estimar mucho más y ante todo al método mismo que nos permite dividir por especies; asimismo, cultivar también aquel discurso que, aunque sea larguísimo, vuelve a quien *e* lo escucha más inventivo, y no afligirse en lo más mínimo por su longitud, como tampoco si fuese más breve. Agreguemos aún que a quien, en conversaciones como ésta, censura la extensión de los discursos y no admite las digresiones en círculo, no se le debe dejar en paz sin más e inmediatamente, apenas ha censurado la extensión del discurso; debemos pensar, más bien, que es su deber demostrar que, *287a* si los discursos hubieran sido más breves, hubieran vuelto

---

[82] La traducción de Skemp es la siguiente: «Sí, pero, sin embargo, 'conveniencia' no es en todos los casos un criterio adecuado. Por ejemplo, no debemos buscar en un argumento una longitud tal que lo haga 'adecuado' para proporcionar placer, salvo como una consideración muy incidental.» Más acertada, a nuestro parecer, es la explicación del pasaje que da Fraccaroli en n. *ad loc.*: el patrón en virtud del cual, a su vez, ha de determinarse la conveniencia, es la razón y no el placer o nuestra comodidad, que podrán ser tenidos en cuenta sólo como cosa secundaria.

a los participantes en la conversación más hábiles dialécticos y más capaces para descubrir con la razón la verdad de las cosas; y que, además, no hay que hacer caso alguno de las otras censuras y encomios sobre cualquier otro asunto, ni considerar que valga la pena escuchar tales discursos. Pero basta ya de esto, si tú compartes también mi parecer. Retomemos ahora al político y apliquémosle
*b* el modelo del arte de tejer del que estuvimos antes hablando.

J. Sóc. — ¡Muy bien! Hagamos lo que dices.

Extr. — Veamos. Al rey se lo ha puesto ya aparte de las múltiples artes afines y particularmente de todas aquellas que tienen que ver con los rebaños. Quedan, entonces, decimos, entre las concausas y las causas, aquellas artes que tienen que ver con la ciudad misma, de modo que debemos comenzar deslindándolas unas de otras.

J. Sóc. — Es cierto.

Extr. — ¿Sabes que es difícil seccionarlas en dos? Y
*c* el motivo, según creo, a medida que procedamos lo veremos con claridad.

J. Sóc. — Es necesario, entonces, que avancemos.

Extr. — Dividámoslas miembro a miembro, como a una víctima sacrificial, puesto que nos resulta imposible hacerlo en dos. Por cierto, siempre se debe seccionar en un número de partes que sea, en lo posible, el más cercano al dos [83].

J. Sóc. — ¿Y cómo debemos hacerlo ahora?

---

[83] Esta división miembro a miembro se señala en *Fedro* 265e. El texto griego dice sólo «por el número más cercano», pero debe entenderse tal como lo he traducido, si se compara con *Filebo* 16d. Skemp, en cambio, traduce: «dividir en el mínimo número de divisiones que la estructura permita».

EXTR. — Como hicimos antes: a todas las artes que procuraban instrumentos al arte de tejer, a todas ellas las habíamos considerado concausas.

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — Ahora es, justamente, esto mismo lo que debemos hacer, pero más aún que antes. En efecto, a todas aquellas artes que fabrican algún instrumento, pequeño o *d*
grande, referido a la ciudad, se las tendrá por concausas: sin ellas jamás podría existir ni ciudad ni política; sin embargo, a ninguna de ellas la consideraremos jamás función del arte real.

J. SÓC. — No, claro está.

EXTR. — Ardua es, sin duda, la empresa que acometemos al separar este género de los demás. Porque, si se dijese que todo cuanto existe es instrumento para una cosa u otra, la afirmación podría ser atendible. Pero, entre las *e*
posesiones de la ciudad, hay una sobre la que queremos decir lo siguiente.

J. SÓC. — ¿Qué cosa?

EXTR. — Que no posee esta misma función instrumental; porque no está constituida, como un instrumento, con el propósito de ser causa de la producción, sino de preservar lo que ha sido ya fabricado.

J. SÓC. — ¿A qué posesión te refieres?

EXTR. — A aquella especie que asume todo tipo de Formas, confeccionada para contener los sólidos y los líquidos, para lo que va al fuego y para lo que no va al fuego, a la que, aplicándole un único nombre, llamamos «recipiente», una especie verdaderamente muy vasta y que, según creo, no conviene en absoluto a la ciencia que esta- 288*a*
mos buscando.

J. SÓC. — ¿Y cómo iba a convenir?

EXTR. — Consideremos ahora una tercera especie de posesiones bien diferente de éstas: terrestre o acuática, móvil o inmóvil, valiosa o sin valía, que recibe un único nombre porque está hecha, en su totalidad, para sentarse en ella y sirve siempre de apoyo para algo.

J. SÓC. — ¿Cuál es?

EXTR. — La llamamos, en general, «soporte» [84], y no es de ningún modo obra de la política, sino mucho más de la carpintería, la alfarería y la herrería.

J. SÓC. — Comprendo.

b EXTR. — ¿Y cuál será la cuarta? ¿Acaso debemos decir que hay una especie diferente de las anteriores y que comprende la mayor parte de las cosas de las que antes hablamos, el conjunto de todos los vestidos y la mayor parte de las armas, los muros, así como todas las cercas de tierra o de madera y muchísimas otras cosas? Puesto que todas ellas están confeccionadas para servir como medios de defensa, con toda justeza podría llamárselas, en general, «defensa», y habrá que considerarlas en su mayor parte obras del arte de construir y del arte de tejer, con mucha mayor razón que de la política.

J. SÓC. — Perfectamente.

c EXTR. — En quinto lugar, ¿aceptaríamos ubicar todo cuanto se refiere a la ornamentación y la pintura y todas las artes que, sirviéndose de ésta así como de la música, ejecutan imitaciones que son realizadas sólo para nuestro placer y a las que podría abarcarse con justicia con un único nombre?

---

[84] *óchēma*. Los traductores, en general, con excepción de FRACCAROLI, traducen por «vehículo». Más correcto, sin embargo, nos parece tomar este término en su sentido más amplio, para designar toda cosa que está hecha para sostener o servir de apoyo a otra. Para el significado de cada uno de estos siete géneros, remito a las excelentes notas de SKEMP.

J. SÓC. — ¿Con cuál?

EXTR. — «Juego» es el nombre que suele emplearse.

J. SÓC. — Sin duda.

EXTR. — Así, este único nombre convendrá que se aplique a todas esas posesiones; puesto que ninguna de ellas tiene un propósito serio, sino que todas, por el contrario, se hacen a manera de juego.

J. SÓC. — También esto lo comprendo bastante bien. *d*

EXTR. — Ahora bien, lo que proporciona cuerpo a todas estas cosas, es decir, aquellos materiales a partir de los cuales y en los cuales todas esas artes que ahora mencionamos fabrican sus productos, a esa especie tan variada que es hija de tantas artes diferentes, ¿acaso no la ubicaremos en sexto lugar?

J. SÓC. — ¿A qué especie te refieres exactamente?

EXTR. — Al oro, la plata y cuanto se extrae de las minas, y a todo lo que el arte de cortar y podar los árboles en su conjunto proporciona a la carpintería y a la cestería; y además, el arte de descortezar las plantas, así como el arte del curtidor, que despoja de su piel a los cuerpos *e*
de los animales, y cuantas artes tienen que ver con tales actividades y trabajan el corcho, el papiro, las cuerdas y permiten fabricar especies compuestas a partir de géneros no compuestos. Y a esta especie de posesión en su conjunto la llamaremos, con un único nombre, «posesión primigenia del hombre», que es simple y que de ningún modo es obra de la ciencia real.

J. SÓC. — Muy bien.

EXTR. — Por fin, la adquisición del alimento y de todas las cosas que, mezclando partes de sí mismas con partes del cuerpo, tienen cierta capacidad de conservar la 289*a*
salud de éste por medio de sus propias partes, debemos decir que constituyen la séptima clase, denominándolas, en

bloque, «nuestra nodriza», a menos que dispongamos de otro nombre mejor. Y si asignamos todo esto a la agricultura, a la caza, a la gimnasia, a la medicina y al arte culinario, será más correcto que atribuirlo a la política.

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — De este modo, casi todos los tipos de posesiones, a excepción de los animales domésticos, creo que han sido mencionados en estos siete géneros. Pero fíjate en esto: lo más justo hubiera sido poner en primer término la
b especie primigenia, después de ella la especie «instrumento», luego «recipiente», luego «soporte», luego «defensa», luego «objeto de juego» y, finalmente, «alimento». Lo que hemos omitido —salvo que se nos haya escapado algo importante— es posible acomodarlo en alguna de estas especies, como, por ejemplo, la clase de las monedas, de los sellos y de toda impronta. Porque estas cosas no poseen en sí ningún género importante que les sea común, sino que a algunas se las puede concertar con los ornamentos, a otras con los instrumentos, a la fuerza, claro está, y forzándolas un poco. En cuanto a la posesión de animales domésticos, con excepción de los esclavos [85], el arte de
c criar rebaños que anteriormente distribuimos en partes lo comprende claramente todo.

J. Sóc. — Sin duda alguna.

Extr. — Nos queda aún el grupo de los esclavos y de los servidores en su totalidad, entre los cuales, según creo adivinar, aparecerán a nuestros ojos quienes le disputan al rey la confección misma del tejido, así como antes se lo disputaban a los tejedores quienes se dedicaban a hilar,

---

[85] Platón no considera al esclavo entre los instrumentos, como hace Aristóteles en *Política* I 3, 1253b, sino como un integrante de la clase de posesiones de seres vivos, como una especie de ser vivo manso. Cf., más adelante, 309a.

a cardar y a las demás actividades que mencionamos. Y todos los demás —que eran, según dijimos, concausas— junto con las actividades recién mencionadas, han quedado eliminados y deslindados de la actividad real y política. d

J. Sóc. — Así parece, al menos.

Extr. — ¡Ea, pues! Examinemos a los que restan, acercándonos bien a ellos para poder verlos con mayor nitidez.

J. Sóc. — Hagámoslo, sí.

Extr. — En verdad, los servidores que lo son en el sentido más pleno [86] —si los miramos desde nuestra perspectiva— descubrimos que poseen una ocupación y un carácter opuestos a los que sospechábamos.

J. Sóc. — ¿Qué servidores?

Extr. — Aquellos que pueden comprarse con dinero y que, de ese modo, constituyen una posesión, ¿no es indiscutible que a ellos tenemos que llamarlos «esclavos», y de ningún modo pueden pretender al arte real? e

J. Sóc. — ¿Cómo podrían?

Extr. — ¿Y entonces? De entre los hombres libres, aquellos que se enrolan voluntariamente al servicio de los que poco antes mencionamos [87], que intercambian los productos de la agricultura y de las demás artes, que los distribuyen, sea en los mercados, sea trasladándose de ciudad en ciudad por mar o por tierra, trocando moneda por mercancías o moneda por moneda, y a los que damos el nombre de «cambiadores de dinero», «comerciantes», «arma-

---

[86] Skemp prefiere entender el *megístous hypērétas* como «la clase más amplia de servidores».

[87] Sólo puede referirse a los artesanos de las siete artes antes enumeradas, porque los mencionados inmediatamente antes son los esclavos. Stallbaum, ante la dificultad, enmienda el texto; Fraccaroli, que acoge esta enmienda, traduce: «aquellos que se enrolan voluntariamente a servir, junto con los que acabamos de mencionar».

290a dores» y «revendedores», ¿tienen acaso alguna pretensión en los asuntos políticos?

J. Sóc. — Tal vez podría ser en la política comercial.

Extr. — En todo caso, los que reciben un salario y los mercenarios —quienes, por lo visto, están dispuestos a prestar sus servicios a todo el mundo—, jamás encontraremos que pretendan ejercer el arte real.

J. Sóc. — ¿Cómo podrían pretenderlo?

Extr. — ¿Y qué decir de quienes en toda ocasión nos prestan estos otros servicios?

J. Sóc. — ¿A qué servicios te refieres y a quiénes?

b Extr. — A aquellos entre los cuales está la estirpe de los heraldos y todos cuantos, a fuerza de prestar sus servicios, acaban frecuentemente por volverse diestros en las escrituras, así como algunos otros muy capaces de llevar a cabo una cantidad de funciones diversas vinculadas con las magistraturas. ¿Qué diremos de ellos? [88].

J. Sóc. — Lo que acabas de afirmar: que son servidores, pero que no son ellos quienes gobiernan las ciudades.

Extr. — Sin embargo, estoy seguro de no haber estado soñando cuando dije que por este lado aparecerán los que pretenden especialmente tener derecho a la política; aunque del todo absurdo sería, al parecer, buscar a estos
c individuos en alguna sección del arte de servir.

J. Sóc. — Completamente, sin duda.

Extr. — Acerquémonos aún más a los que todavía no hemos examinado. Se trata de quienes se dedican a la adivinación y tienen una parcela de una ciencia relativa a la prestación de servicios; en efecto, se los considera, generalmente —creo yo—, intérpretes de los dioses para los hombres.

[88] Para la explicación de las características y funciones de los diversos servidores, remito a las extensas notas de Skemp.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Y, a su vez, también el género de los sacerdotes, según habitualmente se afirma, es el que, por medio de sacrificios, sabe ofrecer a los dioses, de nuestra parte, presentes que son de su agrado y rogarles con sus ple- d
garias que nos concedan la posesión de bienes. Éstas son, una y otra, sin duda, porciones del arte de prestar servicios.

J. Sóc. — Tal parece, en efecto.

Extr. — Ahora creo que ya encontramos, por así decirlo, la huella que nos llevará hacia donde nos dirigimos. Porque, en verdad, la clase de los sacerdotes, así como la de los adivinos, están henchidas de nobleza y gozan de alta estima, debido a la importancia de la labor que tienen entre manos, a tal punto que en Egipto no se permite que el rey gobierne sin tener rango sacerdotal, y si se da el caso de que alguien proveniente de otra casta se imponga e
por la fuerza, debe ingresar posteriormente en ese género [89]. Además, también en muchos lugares de Grecia cualquiera podría comprobar que a las principales magistraturas les está impuesto celebrar los sacrificios más importantes. Y, por cierto, también entre vosotros no es menos evidente lo que estoy diciendo; en efecto, según se dice, a quien le ha tocado en suerte el cargo de rey se le asigna la función de celebrar aquellos de los antiguos sacrificios que son los más solemnes y los que más ha consagrado la tradición.

[89] J. Gwyn Griffiths, «Plato on Priests and Kings in Egypt», *Class. Rev.*, NS, 15 (1965) 2, págs. 156-7, sostiene que la descripción que aquí hace Platón se adapta perfectamente a la figura de Haremhab, rey de la dinastía XVIII (reinó *ca.* 1320-1308 a. C.), que fue durante algún tiempo comandante militar bajo Tutankamón y logró apoderarse del trono cuatro años después de la muerte de éste, asumiendo entonces las funciones religiosas. Precisamente el *biasámenon* que emplea Platón podría aplicarse admirablemente al modo de acceso al trono de Haremhab.

J. Sóc. — Así es, en efecto.

291a Extr. — Por lo tanto, debemos examinar a éstos que por sorteo han sido elegidos reyes y simultáneamente sacerdotes, así como a sus servidores, y también a otro enorme gentío que ahora mismo tenemos a la vista, una vez que hemos descartado a los anteriores.

J. Sóc. — ¿Y quiénes son ésos a los que te refieres?

Extr. — Son gente muy insólita.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Una raza formada de especies de todo tipo es la suya, tal como se me muestra a primera vista. Porque muchos de esos hombres se asemejan a leones, centauros
b y otros animales por el estilo, pero muchísimos de ellos se parecen a sátiros y a las bestias débiles pero muy astutas; rápidamente intercambian sus características y sus aptitudes. Y justamente, Sócrates, en este momento me parece que acabo de comprender a estos hombres.

J. Sóc. — Habla ya; porque da la impresión de que estás viendo algo insólito.

Extr. — Sí, dado que lo insólito es siempre resultado de la ignorancia. También yo sentí ahora esa misma
c impresión: quedé repentinamente desconcertado al ver ese coro que evoluciona en torno a los asuntos de la ciudad.

J. Sóc. — ¿Cuál coro?

Extr. — El de todos los sofistas [90], enorme embaucador y el más versado en este arte. A él debemos aislarlo de todos aquellos que son verdaderamente políticos y reyes, aunque sea dificilísimo hacerlo, si queremos ver con toda claridad lo que estamos buscando.

---

[90] Para el sofista como embaucador, cf. *Sofista* 234e-235a. En la traducción de este pasaje sigo a Fraccaroli (cf. n. *ad loc.*).

J. Sóc. — ¡Y a eso sí que no debemos renunciar!

Extr. — Claro que no, al menos según mi opinión. Pero respóndeme a esta pregunta...

J. Sóc. — ¿Cuál?

Extr. — ¿No es la monarquía una de las formas de d
gobierno político que nosotros conocemos?

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Y, después de la monarquía, podría mencionarse —creo yo— el dominio ejercido por unos pocos.

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — La tercera forma de régimen político ¿no es el gobierno de la muchedumbre, que recibe el nombre de «democracia»?

J. Sóc. — Muy cierto.

Extr. — Y, aunque se trata de tres formas, ¿no se vuelven, en cierto sentido, cinco, engendrando de su propio seno otros dos nombres adicionales?

J. Sóc. — ¿A qué nombres te refieres?

Extr. — Creo que, si tomamos nota de los caracteres e
que se dan en ellas —sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, legalidad o ausencia de leyes— y dividimos en dos a cada uno de los dos primeros regímenes, a la monarquía, en tanto da lugar a dos especies, podemos designarla con dos nombres: «tiranía» y «reinado».

J. Sóc. — ¿Y qué más?

Extr. — A la ciudad que se halla bajo el poder de unos pocos la llamamos, según el caso, «aristocracia» u «oligarquía».

J. Sóc. — Perfectamente.

Extr. — En cuanto a la democracia, por su parte, es seguro que si la muchedumbre gobierna a quienes poseen
fortuna, imponiéndose por la fuerza o con la aceptación 292a

voluntaria de los súbditos, sea que respete celosamente las leyes, sea que no lo haga, de todos modos nadie suele cambiarle el nombre [91].

J. Sóc. — Es verdad.

Extr. — ¿Y entonces? ¿Pensamos que alguno de estos regímenes políticos sea recto, en tanto en cuanto se lo define con estos términos, a saber, «uno», «pocos» o «muchos», «riqueza» o «pobreza», «imposición forzada» o «aceptación voluntaria», «con códigos escritos» o «sin leyes»?

J. Sóc. — ¿Y qué es lo que lo impide?

b Extr. — Examina el asunto con mayor precisión, siguiéndome por este camino.

J. Sóc. — ¿Por cuál?

Extr. — ¿Nos atenemos a lo que dijimos al principio o le retiramos nuestro acuerdo?

J. Sóc. — ¿A qué te refieres?

Extr. — Habíamos dicho —creo yo— que el gobierno real era una de las ciencias [92].

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Pero no, claro está, de las ciencias tomadas en su conjunto, sino que la habíamos seleccionado de en-

---

[91] La misma clasificación de las formas de gobierno se encuentra en Jen., *Memor.* IV 6, 12, con la sola diferencia de que se habla de «plutocracia» en lugar de «oligarquía». Jenofonte aplica las distinciones entre gobiernos con leyes o sin ellas y con la aceptación voluntaria de los súbditos o sin ella sólo al gobierno de un único individuo. Platón extiende estos criterios también a las otras formas. No puede asegurarse cuál sea la fuente de Jenofonte, pero probablemente se trate de algún otro diálogo político de su época; en todo caso, reproduce una clasificación familiar. Cf. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought,* Nueva York, 1968, págs. 169-185.

[92] Cf. *supra,* 258b.

tre las demás como una ciencia crítica, sin duda, y prescriptiva [93].

J. Sóc. — Sí.

Extr. — De la prescriptiva habíamos distinguido una parte referida a seres inanimados y otra referida a seres c
vivos; y, prosiguiendo de ese modo la partición, hemos ido avanzando hasta llegar al punto en el que estamos, sin haber perdido de vista la ciencia en cuestión, pero sin haber podido precisar aún de un modo suficiente de qué ciencia se trata.

J. Sóc. — Estás en lo cierto.

Extr. — ¿No nos damos, pues, perfecta cuenta de que no es posible que la característica que las distingue sea «pocos» o «muchos», ni «aceptación voluntaria» o «no voluntaria», ni «pobreza» o «riqueza», sino una cierta y determinada ciencia, si queremos ser consecuentes con lo anterior?

J. Sóc. — Sí, justamente. No puede ser de otro modo. d

Extr. — Necesariamente, en efecto, lo que debemos examinar ahora es en cuál de estos regímenes políticos se halla la ciencia del gobierno ejercido sobre los hombres, que es casi la más difícil y la más importante de adquirir. Porque es preciso tenerla a la vista para poder advertir a quiénes se debe aislar del rey sensato: a gentes que presumen de ser políticos y se lo hacen creer a muchos, pero que no lo son en absoluto.

J. Sóc. — Sí, es esto lo que debemos hacer, como lo indicó ya el argumento.

Extr. — ¿Crees acaso que la muchedumbre de una ciu- e
dad es capaz de procurarse esta ciencia?

---

[93] Cf. *supra,* 260c. Allí se habló de «ciencia directiva». Hay ahora un leve cambio terminológico, pero conceptualmente se trata de lo mismo.

J. Sóc. — ¿Cómo podría?

Extr. — ¿Y es posible que, en una ciudad de mil hombres, unos cien —o, tal vez, cincuenta— pudieran procurársela suficientemente?

J. Sóc. — Si así fuera, sería ella la más fácil de todas las artes. Porque sabemos que de entre mil hombres jamás podría darse tal número de jugadores eximios de tablas reales [94], comparados con los de otras partes de Grecia, y mucho menos semejante cantidad de reyes. Así pues, a quien posee la ciencia real, ejerza el gobierno o no lo ejer-
293a za, en todos los casos, conforme al anterior argumento, debe llamársele «real».

Extr. — Has hecho bien en recordarlo. Y, como consecuencia de esto, creo yo, el recto gobierno debemos buscarlo en uno, en dos o en un número muy reducido de personas, en el caso de que se realice un gobierno recto.

J. Sóc. — Así es.

Extr. — Estos hombres, gobiernen con la aceptación voluntaria de sus súbditos o sin ella, según códigos escritos o sin ellos, sean ricos o pobres, debemos considerar —tal como poco antes pensábamos— que ejercen su gobierno, cualquiera que sea, conforme a un arte. Otro tanto ocurre
b en el caso de los médicos: que nos curen con nuestro asentimiento o sin él, cortando, quemando o provocándonos algún otro sufrimiento, lo hagan según un código escrito o prescindiendo de él, sean pobres o ricos, en ningún caso vamos a dejar de llamarlos «médicos», siempre que sus

---

94 *petteytaí.* La *petteía* era un juego parecido al de las damas; jugaban dos personas, cada una con cinco guijarros, sobre una tabla dividida por cinco líneas. Platón hace referencia a él en *Cármides* 174b, *Alcibíades, I* 110e, *Gorgias* 450d, *Fedro* 274d, *República* 333b, 374c, 487b, *Leyes* 903d.

prescripciones respondan a un arte y, al purgarnos o reducir de algún otro modo nuestro peso o bien aumentarlo, lo hagan para bien de nuestro cuerpo, mejoren su estado y salven con sus tratamientos a los pacientes a su cuidado. De este modo, en mi opinión, y no de otro, podemos *c* determinar que esta caracterización es la única recta de la medicina y de cualquier otro tipo de actividad rectora.

J. SÓC. — Perfectamente.

EXTR. — Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres *d* o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud.

J. SÓC. — Muy bien.

EXTR. — Y si, tal vez, mandan a la muerte o destierran a algunos individuos para purificar y sanear la ciudad, o *si envían aquí o allá colonias como si fueran enjambres* de abejas para reducir la ciudad o, por el contrario, traen inmigrantes de algún otro lado para aumentar su volumen, mientras procedan con ciencia y justicia para salvarla e introduzcan en lo posible mejoras, debemos decir, ateniéndonos a tales rasgos, que es este régimen político el único *e* recto. En cuanto a todos los demás de los que hablamos, debe decirse que no son legítimos y que, en realidad, no son regímenes políticos, sino que imitan a éste; unos, aquellos que decimos que están regidos por buenas leyes, lo imitan del mejor modo; los otros, en cambio, de la peor manera.

J. Sóc. — Sobre las demás cuestiones, extranjero, me parece que te has expresado con mesura; pero eso de que se deba gobernar sin leyes es una afirmación que resulta más dura al oído [95].

Extr. — Tu pregunta se ha adelantado un poco a la 294a mía, Sócrates; porque lo que iba a preguntarte es si aceptabas todo lo dicho o bien si había en ello algo que te disgustara. Ahora ya está claro que tendremos que exponer precisamente la cuestión sobre la rectitud de quienes gobiernan sin leyes.

J. Sóc. — ¿Y cómo no?

Extr. — En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez. ¿Sabes por qué?

J. Sóc. — ¿Qué quieres decir?

Extr. — Que la ley jamás podría abarcar con exacti-b tud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano —podría decirse— se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo. En esto estamos de acuerdo, ¿no es cierto?

J. Sóc. — Sí, por supuesto.

---

[95] Platón pone esta observación en boca del Joven Sócrates, porque sabe perfectamente que su teoría choca con las concepciones corrientes y generalizadas. Para Platón, la fuerza y el poder han de pertenecer no a las leyes, sino sólo a aquel individuo que posea el saber; la ciencia está siempre por encima de la ley. Cf. J. Luccioni, *La pensée politique de Platon,* París, 1958, págs. 248 y sigs.

EXTR. — Y la ley, en cambio —eso está claro—, prácticamente pretende lograr esa simplicidad, como haría un *c* hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar, ni aun en el caso de que a alguna persona se le ocurriese algo nuevo que fuera mejor, ajeno a las disposiciones que él había tomado.

J. SÓC. — Es verdad. La ley, en efecto, procede con cada uno de nosotros exactamente como acabas de decir.

EXTR. — ¿No es, entonces, imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple?

J. SÓC. — Es muy posible.

EXTR. — Pero, entonces, ¿por qué es necesario legislar, dado que la ley no es lo más correcto? Tratemos de *d* descubrir la causa de esta necesidad.

J. SÓC. — ¿Cómo no?

EXTR. — Entre vosotros, como en otras ciudades, ¿no hay ciertos ejercicios practicados por grupos de hombres que se preparan para la carrera o para alguna otra actividad con el solo propósito de competir?

J. SÓC. — Claro que sí, y muchos.

EXTR. — Anda, pues; traigamos a la memoria las directivas de quienes enseñan gimnasia con un arte y ejercen su gobierno sobre tales grupos.

J. SÓC. — ¿Qué tipo de directivas?

EXTR. — Ellos consideran que no es posible ocuparse de cada caso en particular y prescribir lo que conviene a cada cuerpo, sino que es preciso —creen ellos— impartir las órdenes de un modo más general, prestando atención *e* a lo que es más ventajoso a los cuerpos en la mayoría de los casos y para la mayoría de las personas.

J. SÓC. — Muy bien.

EXTR. — En consecuencia, al asignar a todo el conjunto iguales ejercicios, a todos juntos los hacen iniciar el movimiento y a todos juntos también les hacen cesar la carrera, la lucha y todos los ejercicios físicos.

J. SÓC. — Así es.

EXTR. — Así también debemos pensar que el legislador, que es quien comanda a esos rebaños en lo que a
295a la justicia y los contratos recíprocos se refiere, nunca será capaz, puesto que imparte sus órdenes en conjunto, de atribuir con exactitud a cada uno en particular lo que le conviene.

J. SÓC. — Es, al menos, verosímil.

EXTR. — Pero creo yo que es según lo que conviene a la mayoría de las personas y en la mayoría de los casos y, en cierto modo, en general, como establecerá la ley para cada uno, tanto cuando la promulga en un código escrito como cuando legisla sin escribir, pero siguiendo las costumbres tradicionales.

J. SÓC. — Es cierto.

EXTR. — Cierto, sin duda. Pues ¿cómo, Sócrates, po-
b dría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene? Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa —según creo—, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes.

J. SÓC. — Tal resulta al menos, de lo que ahora se dijo, Extranjero.

EXTR. — Sí, pero más aún, querido mío, de lo que todavía está por decir.

J. SÓC. — ¿De qué?

EXTR. — De lo siguiente: supongamos, por ejemplo, el
c caso de un médico, o también de un maestro de gimnasia,

que está por ausentarse y permanecerá lejos de sus pacientes —o al menos eso piensa— por largo tiempo; si supone que sus discípulos o pacientes no recordarán sus prescripciones, ¿no querría dejarles indicaciones por escrito? ¿O no lo crees?

J. Sóc. — Así es.

Extr. — Pero ¿qué ocurriría si regresase al cabo de una ausencia más breve de la prevista? ¿No crees que se animaría a sustituir por otras aquellas indicaciones que había dejado por escrito, si se hubiera dado una condición más favorable en los enfermos, causada por los vientos *d*
o por cualquier otro fenómeno procedente de Zeus, que, contra toda expectativa, se hubiera producido de un modo diferente del habitual? ¿O bien sostendría a pies juntillas que no se deben transgredir las antiguas normas ni impartir otras indicaciones y que el enfermo no puede atreverse a actuar contra la letra escrita, todo ello en la convicción de que sólo eso es lo medicinal y saludable y lo que se da, en cambio, de otro modo, es nocivo y ajeno al arte? ¿O bien todo proceder semejante en el ámbito de la ciencia o del arte verdaderos no acarrearía, en todos los casos, *e*
el más grande ridículo sobre tal modo de legislar?

J. Sóc. — Enteramente, por cierto.

Extr. — Tomemos ahora el caso de quien haya instituido leyes, por escrito o sin escribir, sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, para los rebaños humanos que, repartidos en ciudades, pacen según las leyes de quienes las han escrito; si regresase quien las ha escrito con arte o algún otro semejante, ¿no le sería lícito sustituir esas normas por otras diferentes? 296*a*
¿O tal prohibición no sería tan ridícula como aquella otra?

J. Sóc. — ¿Y cómo no?

EXTR. — ¿Sabes lo que a propósito de esto dice la gente en general?

J. SÓC. — No me doy cuenta en este momento.

EXTR. — Y, sin embargo, es algo plausible. Dicen, en efecto, que si alguien conoce leyes mejores que las que estaban antes en vigencia, debe instituirlas, aunque no sin antes persuadir a su propia ciudad, uno por uno, y no en el caso contrario.

J. SÓC. — ¿Y qué? ¿No es correcto?

*b* EXTR. — Tal vez. Pero entonces, si, sin usar la persuasión, alguien impone por la fuerza lo que es mejor, respóndeme: ¿cuál será el nombre de esta violencia? Pero no, no me contestes aún a esto; será mejor que volvamos sobre el ejemplo anterior.

J. SÓC. — ¿A qué te refieres?

EXTR. — Supongamos que un médico, sin persuadir al paciente pero con un perfecto dominio de su arte, obliga a un niño, un hombre o una mujer a hacer algo que sea mejor, aunque vaya contra los preceptos escritos, ¿cuál será el nombre de esta violencia? ¿Es alguna otra cosa que el error que, según se dice, se perpetra contra el arte y
*c* que es nocivo? ¿Y la persona que ha sido forzada no tendrá el derecho de decir todo lo que se le ocurra, menos que ha sido objeto de un trato nocivo y sin arte por parte de los médicos que la forzaron?

J. SÓC. — Muy cierto es lo que dices.

EXTR. — ¿Y qué es, en nuestra opinión, el error que, según se dice, se perpetra contra el arte político? ¿No es acaso lo que es feo, lo que es malo y lo que es injusto?

J. SÓC. — Exactamente.

EXTR. — Pensemos ahora en quienes son forzados a cumplir, contra los preceptos escritos, otras acciones más
*d* justas, mejores y más bellas que las anteriores; si al cen-

surar tal violencia no quieren caer en el mayor ridículo, ¿no habrán de decir, en cada ocasión, todo lo que quieran salvo que quienes han sido forzados han sufrido un trato feo, injusto y malo por parte de quienes los forzaron?

J. Sóc. — Del todo cierto es lo que dices.

Extr. — ¿Sería, quizá, que la violencia es justa si quien la ejerce es rico, e injusta si es pobre? O, más bien, si hace lo que es provechoso, usando la persuasión o sin usarla, rico o pobre, según códigos escritos o sin ellos, ¿no *e*
ha de ser éste, en tales casos, el carácter distintivo más auténtico de la recta administración de la ciudad, carácter según el cual el hombre sabio y bueno administrará los asuntos de la gente a la que gobierna? Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su 297*a*
arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes? ¿Y para quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible, siempre y cuando tengan cuidado de la única cosa importante, que es el dispensar en toda ocasión a los ciu- *b*
dadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible?

J. Sóc. — No hay modo de rebatir lo que has dicho.

Extr. — Ni lo habrá tampoco de rebatir esto otro...

J. Sóc. — ¿A qué te refieres?

Extr. — A que ninguna muchedumbre de ningún tipo sería jamás capaz de adquirir tal ciencia y de administrar una ciudad con inteligencia, sino que es en algo pequeño *c*
y escaso, más bien en la unidad, donde debe buscarse aquel

régimen político que sea recto, y a los demás considerarlos imitaciones —tal como se dijo un poco antes—, algunos de los cuales imitan de la mejor manera y otros de peor modo [96].

J. Sóc. — ¿Qué estás queriendo decir con eso? Porque tampoco antes acabé de entender bien lo que se refiere a las imitaciones.

Extr. — No es, sin duda, poca cosa que, después de haber suscitado esta cuestión, se la dejase de lado en lugar de proseguir para poner de manifiesto el error cometido a propósito de este punto.

*d* J. Sóc. — ¿Qué error?

Extr. — Lo que debemos buscar es algo no muy habitual ni fácil de ver. Tratemos, sin embargo, de alcanzarlo. ¡Vamos! Ya que, para nosotros, el único recto es ese régimen político del que hemos hablado, ¿sabes que los demás podrán salvarse sólo si se sirven de los lineamientos [97] de aquél, haciendo lo que ahora se aprueba, aunque no sea lo más recto?

J. Sóc. — ¿Qué cosa?

*e* Extr. — Que ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes y que quien así lo haga sea castigado

---

[96] Los diferentes tipos de gobierno posibles de hecho son, todos ellos, imitaciones de un paradigma, que es aquel régimen perfecto en el que gobierna un individuo dotado de ciencia. Esta forma perfecta de gobierno tiene el carácter de un modelo ejemplar o un patrón que ha de servir como criterio para juzgar la mayor o menor bondad de cada forma real de gobierno. El pensamiento de Platón en este aspecto no difiere, en lo esencial, del que expone en la *República* y, más tarde, en las *Leyes*.

[97] Traduzco aquí *syngrámmata* por «lineamientos», porque Platón no está hablando aquí de códigos escritos del régimen perfecto y paradigmático, sino más bien de su estructura íntima y constitutiva. Cf. más adelante, 301e, donde Platón habla del «seguir las huellas» del régimen político genuino.

con la muerte o las más duras penas. Y esto es lo más recto y bello en segundo término, una vez excluido aquel principio del que poco antes hablamos. Pero cómo se ha llegado a eso que llamamos segundo recurso, tenemos que tratar de explicarlo bien. ¿No es cierto? [98].

J. Sóc. — Enteramente de acuerdo.

Extr. — Volvamos, pues, a las imágenes que siempre usamos para representarnos a los gobernantes reales.

J. Sóc. — ¿Cuáles?

Extr. — El noble piloto y el médico «que vale por muchos otros» [99]. Observemos, en efecto, una situación en la que podríamos imaginar que ellos se encuentran.

J. Sóc. — ¿Cual?

Extr. — Ésta: supón, por ejemplo, que todos nos 289a
pusiéramos a pensar, a propósito de ellos, en los terribles daños que podemos sufrir por su causa. En efecto, a aquel de nosotros al que cada uno de esos dos hombres quisiera salvar, lo salva tanto el uno como el otro, pero a aquel al que quisieran dañar, lo daña, cortando su carne, quemándola y exigiendo al paciente el pago de sumas de dinero a manera de tributos, dinero del que poco o nada es lo que destinan al enfermo, empleando el resto para sí y sus allegados; y dejándose al fin sobornar por ciertos b

[98] Platón reconoce que en los Estados de hecho es preciso legislar, pero afirma que las leyes no son sino un «segundo recurso», un mal menor. Sólo en los gobiernos imperfectos se plantea como una exigencia la ley y la obediencia a ella, y sólo en esos gobiernos la ley constituye el mejor principio. Pero Platón insiste en el absurdo que acarrearía el considerar inmutables las leyes, erigiéndolas en patrones absolutos. Cf. Luccioni, *La pensée...*, págs. 249-250.

[99] Cf. Homero, *Ilíada* XI 514. Médico, maestro de gimnasia, piloto, son ejemplos a los que Platón recurre a menudo como modelo de competencia técnica. Cf. *Protágoras* 313d, *Gorgias* 464b-d, 465c, 467c-d, 478b, 517e, 518e, 520b, 521a, *República* 406b, *Leyes* 916a.

familiares o enemigos del enfermo, acaban por matarlo. Los pilotos, también ellos, llevan a cabo otras innumerables acciones de este tipo: dejan a quien quieren abandonado en tierra al zarpar o, provocando algún accidente en alta mar, lo arrojan al agua, además de otros malos proceders. Así, si tras haber reflexionado sobre todo esto tomáramos alguna decisión sobre ellos, esa decisión sería la de no permitir a ninguna de esas dos artes gobernar por
*c* sí misma sin control ni a esclavos ni a hombres libres; luego, reunir una asamblea formada por nosotros mismos, o bien por el pueblo todo o sólo por los ricos; permitir, por fin, que cualquier simple particular y quien se dedique a cualquier otro oficio emita su parecer tanto sobre la navegación como sobre las enfermedades: sobre el modo de administrar las medicinas a los enfermos y de usar los instrumentos médicos, así como también sobre el modo de hacer uso de las naves y de los instrumentos náuticos,
*d* tanto para el manejo de las naves como en relación con los peligros de la travesía misma, peligros de los vientos, del mar, de encuentros con piratas, o, en fin, para luchar con naves grandes contra otras del mismo tipo. Supongamos, además, que todo aquello que sobre estas cuestiones le pareciera aceptable a la muchedumbre y que resultase del consejo de algunos médicos o pilotos, o bien de otros simples particulares, todo eso se grabara en tabletas o co-
*e* lumnas y, en parte, se instituyera, sin escribir, como costumbre nacional y que, luego, conforme a todo esto en lo sucesivo se navegara y se practicaran los tratamientos de los enfermos.

J. Sóc. — ¡Bien desconcertante es lo que acabas de decir!

Extr. — Y supón, todavía, que anualmente entrase en funciones como gobernante de la muchedumbre, procedente

de entre los ricos o bien de entre el pueblo todo, aquel
a quien le tocase por sorteo; y que los gobernantes institui-
dos gobernasen de acuerdo con un código escrito cuando
tuvieran que pilotar las naves o tratar a los enfermos.

J. Sóc. — Esto es aún más difícil de imaginar.

Extr. — Fíjate bien ahora en cuál es la consecuencia
de esto. En efecto, una vez transcurrido el año correspon-
diente a cada gobernante, se haría necesario constituir tri-
bunales formados por individuos elegidos de entre los ri-
cos o bien sorteados de entre el pueblo, hacer comparecer 299a
ante ellos a los que hubieran finalizado su gobierno y ha-
cerles rendir cuentas, permitiendo que cualquiera pudiera
acusarlos de no haber pilotado las naves durante el año
conforme al código escrito ni conforme a las antiguas cos-
tumbres de los antepasados; y, otro tanto, en lo que se
refiere a quienes curan a los enfermos. Y, finalmente, si
a alguno de ellos se lo hallara culpable, sería preciso fijar
qué pena debería sufrir o qué multa pagar.

J. Sóc. — Es cierto que aquel que se prestara volunta-
riamente a gobernar en tales condiciones, merecería con
toda justicia esa pena y esa multa. b

Extr. — Y aún, además de todo esto, se haría preciso
implantar una ley según la cual, si se sorprendiese a al-
guien buscando el arte del pilotaje o de la navegación, o
las reglas de la salud o la verdad médica sobre los vientos,
el calor y el frío, al margen de las reglas escritas, e inven-
tando cualquier sutileza sobre tales cuestiones, a tal indivi-
duo, en primer lugar, no debería otorgársele el nombre
de médico ni de piloto, sino de individuo que anda en las
nubes o de sofista charlatán; luego, alegando que corrom-
pe a otros hombres, más jóvenes, y los induce a dedicarse
a la náutica y la medicina de una manera no conforme c
a las leyes y a gobernar despóticamente a los navegantes

y a los enfermos, quienquiera con el debido derecho podría denunciarlo y hacerlo comparecer ante un tribunal; y, si se mostrase que persuadía a jóvenes o a ancianos contra las leyes y las normas escritas, se lo castigaría con las penas más severas [100]; nada, en efecto, ha de haber más sabio que las leyes; porque nadie ignora ni la medicina ni las reglas de la salud ni tampoco el arte del pilotaje ni de la navegación, pues le es lícito a quien lo quiera apren-
*d* der las normas escritas y las costumbres tradicionales instituidas. Si todo esto, del modo que estamos diciendo, fuera en verdad la suerte de estas ciencias, Sócrates, así como de la estrategia o de cualquier parte del arte de la caza en su conjunto, del dibujo o —no importa en cuál de sus partes— del arte imitativo en general, o aun del arte de la carpintería, o de cualquier arte mobiliario en general, o de la agricultura o de toda arte relativa a las plantas; o, todavía, si viésemos regirse por códigos escritos a algún arte de criar caballos o de criar cualquier otro rebaño, o la adivinación o todo cuanto comprende el arte
*e* de servir o el juego de las tablas reales o toda aritmética, pura o aplicada al plano, al sólido o al movimiento, respecto de todos los actos de este tipo, ¿qué podría seguirse, cuando ellos ocurren según un código escrito y no según un arte?

J. Sóc. — Está bien claro que todas las artes nos quedarían por completo destruidas y ya nunca más podrían nacer en el futuro, a causa de esa ley que interferiría toda búsqueda. De ahí que la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces absolutamente intolerable.

300*a* Extr. — ¿Pero qué hay de esto otro? Si forzásemos a cada una de las actividades que mencionamos a desarro-

---

[100] Alusión a las acusaciones formuladas contra Sócrates.

llarse conforme a códigos escritos y obligásemos a velar por estos códigos a quien de nosotros hubiera sido electo por votación o por sorteo, pero éste, sin preocuparse para nada por las normas escritas, por lucro o para lograr una satisfacción personal, intentase llevar a cabo otras acciones diferentes de éstas, sin poseer ningún conocimiento, ¿acaso no sería éste un mal aún mayor que el anterior?

J. Sóc. — Con toda seguridad.

Extr. — En efecto, yo creo que quien se atreviera a *b* actuar contra las leyes instituidas como resultado de una larga experiencia y gracias a ciertos consejeros que han aconsejado con fineza y persuadido a la muchedumbre a imponerlas, quien se atreviera —digo— a actuar contra ellas, además de cometer un error muchísimo mayor que el anterior, subvertiría toda actividad mucho más de lo que lo hacen los códigos escritos.

J. Sóc. — ¿Cómo no sería así?

Extr. — Por tal motivo, entonces, para quienes, sobre *c* cualquier asunto, instauren leyes y códigos escritos, se abre una segunda vía [101], que consiste en no permitir que un individuo ni una muchedumbre jamás hagan cosa alguna contra ellos.

J. Sóc. — Correcto.

Extr. — Entonces esas leyes, escritas por hombres que, en la medida de lo posible, poseen el saber, ¿no serían imitaciones de lo que en cada caso es la verdad?

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — Y, sin embargo, según decíamos, quien posee el saber, que es —recordémoslo— quien es realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas

[101] *deúteros ploûs* «segunda navegación». Cf. *Fedón* 99d, *Filebo* 19c, *Carta VII* 337e, *Leyes* 875d.

en virtud de su arte, sin preocuparse para nada de las normas escritas, cuando le parezcan mejores otras reglas frente
d a las que él ha redactado y enviado por carta a personas que se hallan lejos [102].

J. Sóc. — Lo decíamos, en efecto.

Extr. — Así pues, cualquier hombre o una muchedumbre cualquiera en posesión de leyes instituidas, si intentaran hacer contra ellas alguna otra cosa que considerasen mejor, ¿harían lo mismo, en la medida de sus posibilidades, que lo que hace aquel genuino político?

J. Sóc. — Por completo.

Extr. — ¿Pero no es cierto que, si hicieran algo semejante sin poseer ciencia alguna, tratarían de imitar lo verdadero, pero lo imitarían, sin duda, del todo mal? Pero
e si, en cambio, son dueños de un arte, ¿no se trata ya de una imitación sino de aquello que es verdadero en sí mismo?

J. Sóc. — Sin duda alguna, claro.

Extr. — Hay, sin embargo, un punto anterior en el que estábamos de acuerdo: que ninguna muchedumbre es capaz de adquirir un arte, sea el que fuere.

J. Sóc. — Estábamos de acuerdo, en efecto.

Extr. — Por lo tanto, si existe un arte real, ni la muchedumbre de los ricos ni el pueblo todo podrán jamás adquirir esta ciencia política.

J. Sóc. — ¿Cómo podrían, en efecto?

Extr. — Así pues, tales regímenes políticos, al parecer,
301a para poder imitar lo mejor posible aquel régimen político verdadero —el de un único individuo que gobierna apo-

---

102 Probablemente se trata de una referencia a algún miembro de la Academia que preparara un código de leyes a petición de un Estado. Cf., por ejemplo, la *Carta XI* atribuida a Platón, y Plutarco, *Adv. Col.* 32, 1126 C/D.

yándose en un arte—, cuando han recibido las leyes, no deben actuar jamás contra la letra escrita ni contra las costumbres tradicionales.

J. Sóc. — ¡Qué bien te has expresado!

Extr. — Entonces, cuando los ricos imiten ese régimen perfecto, llamaremos «aristocracia» a ese régimen político; cuando, por el contrario, hagan caso omiso de las leyes, «oligarquía».

J. Sóc. — Así parece.

Extr. — A su vez, cuando sea un solo hombre quien gobierne conforme a leyes, imitando a aquel que posee b
la ciencia, lo llamaremos «rey», sin usar un nombre diferente para el que ejerce la monarquía con ciencia y para aquel que lo hace con opinión, si ambos gobiernan conforme a leyes.

J. Sóc. — Así también parece.

Extr. — En consecuencia, si gobierna un único individuo que se halla en verdadera posesión de la ciencia, se le aplicará, en todos los casos, el mismo nombre de «rey» y ningún otro. Razón por la cual, sin duda, los cinco nombres de los que ahora llamamos «regímenes políticos» se reducen a uno solo [103].

J. Sóc. — Así parece, al menos.

Extr. — ¿Pero qué ocurre en el caso de un único gobernante que no actúa ni conforme a leyes ni según cos- c
tumbres, pero pretende, a la manera de quien posee un

[103] El texto que traduzco es el de todos los manuscritos; no es preciso sustituir, como algunos editores hacen, *pénte* por *pánta*. Robin aclara el significado del párrafo al traducirlo del siguiente modo: «he aquí justamente por qué hemos reducido a una sola y única denominación, la de 'régimen político', las cinco denominaciones de aquello a lo que se aplica hoy ese nombre». Platón parece estar refiriéndose a lo dicho en 291c-292d, 293c-e, 295b.

arte, que debe realizarse lo mejor, aun cuando sea contra la letra escrita, siendo la concupiscencia y la ignorancia guías de esta imitación? ¿En ese caso no habrá que llamar «tirano» a todo hombre de ese tipo?

J. Sóc. — Ciertamente.

Extr. — De este modo —podemos decirlo— han surgido el tirano, el rey, la oligarquía, la aristocracia y la democracia, porque los hombres no hallan de su gusto a aquel único monarca y no confían en que alguien pueda alguna vez llegar a ser digno de tal gobierno, al punto de querer
d ser capaz, gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo pío; creen, por el contrario, que podría maltratar, matar y hacer daño a quien de nosotros quisiera, en cualquier oportunidad. Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político.

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — Pero, ahora que no hay aún —como, por cier-
e to, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas [104], un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino [105].

---

[104] Cf. Aristóteles, *Política* VII 14, 1332b. Los griegos suelen hablar de la abeja «rey» y no de la abeja «reina».

[105] J. Gould halla en este pasaje algo así como una desesperanza, por parte de Platón, de encontrar alguna vez al verdadero político, dueño de la ciencia (cf. *The Development of Plato's Ethics,* Nueva York, 1955, pág. 214). Pero lo que Platón está diciendo aquí no es que sea imposible que se dé alguna vez un rey filósofo, sino que eso es lo que está ocurrien-

J. Sóc. — Así parece.

Extr. — ¿Pueden asombrarnos, entonces, Sócrates, tantos males como llegan y llegarán a producirse en tales regímenes políticos, dada la base que los sustenta y que deben conducir las acciones conforme a normas escritas y a costumbres y no valiéndose de una ciencia? ¿No está bien claro para todo el mundo que cualquier otro arte construido 302a
sobre tal base destruiría todo lo que se produce de ese modo? ¿O es, más bien, esto otro lo que ha de sorprendernos: que la ciudad es, por su propia naturaleza, algo estable? Porque, en efecto, hallándose las ciudades en semejante condición ya durante años incontables, algunas de ellas, empero, mantienen su estabilidad y no han sufrido revoluciones. Y claro que hay muchas también que, en una u otra ocasión, como naves que se van a pique, perecen, han perecido y aún perecerán a causa de la iniquidad de aquellos pilotos y navegantes que de las cosas de mayor importancia tienen la mayor ignorancia y que, sin poseer el menor conocimiento de los asuntos políticos, se figuran b
tenerlo de modo pleno y mucho más claro que todas las ciencias.

J. Sóc. — Muy cierto.

Extr. — Así pues, de todos estos regímenes políticos que no son rectos, ¿cuál es aquel en el cual es menos difícil vivir —si bien en todos es difícil— y cuál el más duro? ¿Debemos prestarle alguna atención a este asunto, aunque respecto del objeto propuesto no sea sino accidental? Pero no cabe duda de que quizá todo lo que hacemos

do *ahora*; y, aún más, el símil con la abeja reina podría estar sugiriendo que el verdadero político no existe ahora porque no hay una matriz social adecuada. Cf. G. Vlastos, «Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'», *The Philos. Rev.* 4 (1957), 235-236 y n. 25. Para el «seguir las huellas» del régimen perfecto, cf. 297d y n. 97.

lo hacemos, al fin de cuentas, precisamente en virtud de esto.

J. Sóc. — Es necesario, ¿cómo no?

c EXTR. — Di, pues, que de los tres regímenes políticos el mismo es tanto terriblemente difícil como el más fácil de soportar.

J. Sóc. — ¿Cómo dices?

EXTR. — Lo que quiero decir es sólo que la monarquía, el gobierno ejercido por pocos hombres y el ejercido por muchos son, precisamente, los tres regímenes políticos que mencionamos al comienzo de este discurso que ha desbordado su cauce como un torrente.

J. Sóc. — Ésos eran los tres, en efecto.

EXTR. — Y si ahora seccionamos en dos cada uno de ellos, tendremos seis, tras haber discernido al régimen recto y haberlo puesto aparte de éstos como el séptimo.

J. Sóc. — ¿Cómo?

d EXTR. — De la monarquía resultaban —decíamos— el gobierno real y la tiranía; del gobierno ejercido por quienes no son muchos, por su parte, proceden la aristocracia, cuyo nombre es de buenos auspicios, y la oligarquía. Y, finalmente, al gobierno ejercido por muchos lo considerábamos antes simple, llamándolo «democracia», pero ahora, en cambio, también a él debemos considerarlo doble.

J. Sóc. — ¿Cómo es eso? ¿Y de qué modo lo dividiremos?

EXTR. — De uno que no difiere de los demás, aunque e el nombre de ésta encierra ya un doble significado. Pero el gobernar conforme a leyes y el hacerlo contra las leyes se da tanto en éste como en los restantes regímenes.

J. Sóc. — Así es, en efecto.

EXTR. — Por cierto, en el momento en que estábamos buscando el régimen político recto, este corte no nos era

de utilidad, tal como antes lo demostramos. Pero, una vez que a aquél lo exceptuamos y consideramos forzosos a los demás, el hecho de que en éstos se dé la ilegalidad y la legalidad permite seccionar en dos porciones cada uno de ellos [106].

J. Sóc. — Así parece, en virtud de los argumentos que acabas de exponer.

Extr. — La monarquía, entonces, cuando está uncida al yugo de esos buenos escritos a los que llamamos leyes, es, de los seis regímenes, el mejor de todos; sin ley, en cambio, es la más difícil y la más dura de sobrellevar.

J. Sóc. — Muy posible. 303*a*

Extr. — En cuanto al gobierno ejercido por quienes no son muchos, así como lo poco se halla en el medio entre uno y múltiple, lo consideramos, del mismo modo, intermedio entre ambos extremos. Por su parte, al gobierno ejercido por la muchedumbre lo consideramos débil en

[106] Se abandonan ahora los otros dos criterios antes mencionados, en 292c (riqueza o pobreza y aceptación voluntaria o imposición forzada). El criterio verdadero e importante es sólo la aceptación o el rechazo de la ley. Nos quedan así siete regímenes políticos (seis imitativos y uno perfecto) cuyo esquema podría ser el siguiente (el número indica el orden creciente de méritos):

| | | |
|---|---|---|
| | 1-Uno : tiranía | 4-muchos : democracia |
| Imperfecto | 2-pocos : oligarquía | 5-pocos : aristocracia |
| | 3-muchos : democracia | 6-uno : reino |
| Perfecto | 7-gobierno del político-filósofo, por encima de la ley. | |

Esta clasificación no corresponde a la que Platón presenta en el libro VIII de la *República,* donde la gradual degradación del tipo ideal comienza en la timocracia y, pasando por la oligarquía y la democracia, desemboca en la tiranía. Es preciso advertir, en este aspecto, no un cambio en el pensamiento de Platón, sino un punto de vista y un propósito diferente en ambas obras.

todo aspecto e incapaz de nada grande, ni bueno ni malo, en comparación con los demás, porque en él la autoridad está distribuida en pequeñas parcelas entre numerosos individuos. Por lo tanto, de todos los regímenes políticos que son legales, éste es el peor, pero de todos los que no observan las leyes es, por el contrario, el mejor. Y, si
*b* todos carecen de disciplina, es preferible vivir en democracia, pero si todos son ordenados, de ningún modo ha de vivirse en ella, sino que de lejos será mucho mejor vivir en el primero, si se exceptúa el séptimo. A éste, en efecto, no cabe duda que hay que ponerlo aparte —como a un dios frente a los hombres— de todos los demás regímenes políticos [107].

J. Sóc. — Es evidente que así son las cosas; procedamos, pues, del modo que dices.

Extr. — Por lo tanto, a quienes participan en todos
*c* estos regímenes políticos, excepción hecha del individuo que posee la ciencia, hay que excluirlos, dado que no son políticos sino sediciosos y, puesto que presiden las más grandes fantasmagorías, son ellos mismos fantasmas y, por ser los más grandes imitadores y embaucadores, son los más grandes sofistas de entre los sofistas [108].

---

[107] En este pasaje queda nuevamente bien claro el carácter paradigmático del gobierno perfecto. La expresión «dios entre los hombres» aparece en Aristóteles, *Política* 1284a10-11, para designar al hombre superior, pero su significado no es el mismo que tiene en este pasaje de nuestro diálogo. Lo que Platón nos está diciendo es, simplemente, que la forma de gobierno perfecta es tan diferente de las imperfectas como dios lo es de los hombres, lo cual es algo muy distinto de decir que su gobernante difiere de los otros como dios de los hombres. Cf. Vlastos, «Socratic Knowledge...», pág. 235, n. 22.

[108] Antes se deslindó al político de otros individuos que prestaban servicios afines. Ahora la tarea es más difícil, puesto que habrá que separar al verdadero político de los que pretenden serlo y no son. La equipara-

J. Sóc. — Es bien posible que este término se vuelva con justa razón contra aquellos a los que se llama políticos.

Extr. — ¡Y bien! Todo esto es exactamente como un drama, ya que, como dijimos hace un momento, se nos presentaba a los ojos un conjunto festivo de centauros y sátiros, que había que separar del arte político; y ahora, *d* aunque a duras penas, hemos logrado separarlo.

J. Sóc. — Así parece.

Extr. — Pero nos queda, sin embargo, otro grupo aún más dificultoso de separar que éste, porque está más emparentado con el linaje real y es, al mismo tiempo, más difícil de comprender. Y creo yo que nuestra situación es semejante a la de quienes refinan el oro.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — También esos artífices comienzan por eliminar la tierra, las piedras y muchas otras materias similares. Pero, después de esto, quedan mezclados al oro los meta- *e* les preciosos que le son afines y que son sólo aislables por medio del fuego, como el cobre, la plata y, a veces, también el adamante [109], y sólo después que se los ha excluido trabajosamente por medio de la fusión nos es posible ver, solo y en sí mismo, aquello que se da en llamar oro puro.

J. Sóc. — Sí, se dice que así sucede.

Extr. — Siguiendo, pues, este mismo procedimiento, creo que nosotros, en este caso, hemos descartado todo

---

ción entre sofistas y pseudopolíticos está hecha por Platón una y otra vez, especialmente en *Protágoras, Gorgias* y *República*.

[109] *adámas.* No se trata del diamante; Platón habla de este metal en *Timeo* 59b, aunque no es claro de cuál se trata (se han sugerido la hematita o el platino). Sabemos que se halla en conjunción con el oro y que, como el oro, es de gran densidad, pero, a diferencia de él, es muy duro y de color oscuro. Cf. Taylor, *A Commentary...* (*op. cit.* en n. 42), pág. 416.

cuanto es diferente de la ciencia política y no se concilia con ella, pero nos resta todavía todo lo que es precioso y guarda afinidad con ella. Y en esto, sin duda, están incluidas la estrategia, la jurisprudencia y ese tipo de orato-
304a ria que participa del arte real, porque, al persuadir de lo que es justo, comparte con ella la conducción de los asuntos políticos. Pero ¿de qué modo podríamos recortarla y ponerla aparte con mayor facilidad, para mostrar así, desnudo y solo y en sí mismo, a aquel individuo al que estamos buscando?

J. Sóc. — Está claro que, de un modo u otro, debemos tratar de hacer tal cosa.

Extr. — Si es por hacer la prueba, quedará bien en claro; pero intentemos hacerlo ver recurriendo a la música. Y dime...

J. Sóc. — ¿Qué cosa?

b Extr. — ¿No es cierto que la música requiere un aprendizaje, así como todas las ciencias que tienen que ver con una actividad manual?

J. Sóc. — Sí, lo requiere.

Extr. — ¿Y qué sobre este otro? En lo que toca a saber si debemos o no aprender cualquiera de ellas, ¿diremos que hay una ciencia particular sobre esta cuestión, o qué diremos?

J. Sóc. — Eso diremos precisamente: que la hay.

Extr. — ¿Admitiremos, además, que ella es diferente de aquellas otras?

J. Sóc. — Sí.

Extr. — ¿Y que ninguna de ellas debe gobernar a nin-
c guna otra, o bien que aquéllas deben gobernar a ésta o, en fin, que ésta, ejerciendo la tutoría de las demás, debe gobernar a todas ellas?

J. Sóc. — Ésta a aquéllas.

EXTR. — Y la ciencia que señala si se debe aprender o no, ¿consideras tú que debe gobernar a la que se aprende y se enseña?

J. SÓC. — Sí, claro que sí.

EXTR. — Y aquella, entonces, que indica si se debe persuadir o no, ¿debe gobernar a la que es capaz de persuadir?

J. SÓC. — ¿Cómo no?

EXTR. — ¡Y bien! ¿A qué ciencia le concederemos, por lo tanto, el poder de persuadir a la muchedumbre y a la d
masa a través de la narración de historias, pero no a través de una enseñanza?

J. SÓC. — Para mí está claro que también esto hay que asignárselo a la retórica.

EXTR. — Y el decidir si es por medio de la persuasión o bien recurriendo a algún tipo de violencia como debe llevarse a cabo alguna acción en relación con alguna persona o bien dejarla en paz, esto, por su parte, ¿a qué ciencia se lo atribuiremos?

J. SÓC. — A aquella que gobierna al arte persuasivo y al arte oratorio.

EXTR. — Y ella no podría ser ninguna otra —según creo— que la competencia propia del político.

J. SÓC. — ¡Qué bien te has expresado!

EXTR. — Así parece que la retórica ha quedado rápidamente separada de la política, como una especie dife- e
rente de ésta y que está, sin duda, a su servicio [110].

J. SÓC. — Sí.

EXTR. — ¿Y qué reflexión debemos hacer a propósito de esta otra competencia?

---

[110] En el *Fedro,* y también en el *Gorgias,* PLATÓN reconoce la posibilidad de una retórica genuina que se identifica con la filosofía. La retórica en sí misma es neutra; su valor dependerá del uso que de ella se haga. Cf. *Gorgias* 527c.

J. Sóc. — ¿Qué competencia?

Extr. — La de decidir cómo ha de lucharse contra quienes hayamos decidido luchar. ¿Diremos que no hay en ella un arte o bien que sí lo hay?

J. Sóc. — ¿Cómo podríamos pensar que no hubiera un arte en aquella competencia que ponen en práctica la estrategia y toda acción bélica?

Extr. — Y la capacidad de saber y poder decidir si se debe entrar en guerra o bien dirimir los litigios amistosamente, ¿sostendremos que es diferente de ésta o que es la misma?

J. Sóc. — Para ser consecuentes con lo que dijimos antes, debemos afirmar que es diferente.

305a Extr. — ¿Reconoceremos, por lo tanto, que ésta gobierna a aquélla, si hacemos una aserción del mismo tipo que la anterior?

J. Sóc. — Digo que sí.

Extr. — ¿Y a qué arte, entonces, intentaremos señalar como amo y señor de un arte tan tremendo e importante como lo es el bélico en su conjunto, si no es justamente a aquel que es verdaderamente real?

J. Sóc. — A ningún otro.

Extr. — En consecuencia, no podremos considerar política a la ciencia de los generales, dado que ésta está a su servicio.

J. Sóc. — No sería razonable.

b Extr. — Sigamos, entonces. Examinemos también la competencia de los jueces que juzgan con rectitud.

J. Sóc. — De acuerdo.

Extr. — ¿Acaso su competencia va más allá de pronunciarse sobre los contratos, después de haber recibido del rey legislador todo cuanto de legal está instituido y, observando esas normas, discernir lo que está prescrito co-

mo justo e injusto, proporcionando la virtud que le es propia, la de no dejarse jamás inducir ni por ofrendas, ni por temores, ni por súplicas ni por ninguna otra enemistad ni amistad, para dirimir los pleitos mutuos contra las disposiciones tomadas por el legislador? c

J. Sóc. — No, sino que lo que dijiste es prácticamente toda la función de este poder.

Extr. — Descubrimos, entonces, que la fuerza de los jueces no es la función real, sino que ella es guardiana de las leyes y está al servicio de esta función.

J. Sóc. — Al menos lo parece.

Extr. — Quien haya considerado el conjunto de las ciencias de las que hablamos debe reconocer que ninguna de ellas se ha revelado como política. Porque la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma, d sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar, ya que ella, en lo que toca a la oportunidad o inoportunidad [111], conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad, mientras que las demás deben hacer lo que les ha sido impuesto.

J. Sóc. — Es cierto.

Extr. — Por tal motivo, entonces, las ciencias que acabamos de examinar, dado que no se gobiernan una a otra ni a sí mismas, sino que cada una se ocupa de una cierta y determinada actividad propia, han recibido, con toda justicia, un nombre que les es propio y que responde al carácter particular de sus actividades.

J. Sóc. — Así parece. e

Extr. — Pero a aquella que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo

[111] El criterio es lo oportuno, es decir, el justo medio. Cf. 283e, 284e, y n. 73.

que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, «política» [112].

J. Sóc. — Sin duda alguna.

Extr. — Así pues, conforme al modelo del arte de tejer, ¿no nos gustaría seguir examinándola, ahora que ya tenemos en claro todos los géneros concernientes a la ciudad?

J. Sóc. — Sí, de buena gana.

306a Extr. — Debemos decir, al parecer, en qué consiste el entrelazamiento ejecutado por el arte real, de qué modo ésta entrelaza y qué tipo de tejido es el que nos proporciona.

J. Sóc. — Es evidente.

Extr. — Aparentemente se ha vuelto necesario, después de todo, poner en claro un asunto difícil.

J. Sóc. — Aunque así sea, hay que explicarlo.

Extr. — Veamos. Que la parte de la virtud sea, en cierto modo, diferente de la especie de la virtud, es una aserción propia de quienes se dedican a las controversias y apelan, en gran medida, a las opiniones de la muchedumbre [113].

J. Sóc. — No entiendo.

Extr. — Veámoslo, entonces, de este otro modo: a la
b valentía creo yo que la consideras una parte de la virtud.

J. Sóc. — Sí, por cierto.

Extr. — Y seguramente a la sensatez la consideras diferente de la valentía, pero admites que, en consecuencia, también ella es parte de la virtud de la cual aquélla lo es.

---

[112] Hay aquí un juego de palabras: la comunidad, *tò koinón*, es la *pólis*, y a partir del término *pólis* es adecuado hablar de «política». Cf. 280a.

[113] Platón retoma aquí el problema de la unidad de la virtud examinado en *Protágoras* 329b-332a, 349a-350c, en *Menón* 70a-79e, y en *República* IV 427d-434d. Para la diferencia entre «parte» y «especie», cf. 263a-c.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Precisamente sobre ellas hay que atreverse a sacar a relucir una afirmación inusitada.

J. Sóc. — ¿Cuál?

Extr. — Que ambas, en cierto modo, se hallan en mutua enemistad y que poseen ambas una posición contraria en muchos seres.

J. Sóc. — ¿Cómo dices?

Extr. — No es una afirmación habitual, porque todas las porciones de la virtud, al menos según se dice, guardan c
mutua amistad.

J. Sóc. — Sí.

Extr. — Fijémonos, pues, prestando mucha atención, si esto es así de simple o, por el contrario, si, más bien, hay alguna de ellas que tenga diferencia con sus congéneres[114].

J. Sóc. — Sí. ¿Podrías decir cómo hacer el examen?

Extr. — En todas las cosas deben buscarse aquellas partes que decimos que son bellas, pero que ponemos en dos especies contrarias entre sí.

J. Sóc. — Trata de expresarte con mayor claridad.

Extr. — Agudeza y rapidez, sea en los cuerpos, en las almas o en la emisión de la voz, existan por sí mismas d
o bien en esas imágenes que de ellas producen, a título de imitaciones, la música o aun la pintura, ¿has hecho tú mismo, en alguna ocasión, el encomio de alguna de ellas o bien alguien las ha elogiado en tu presencia?

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — ¿Y tienes también el recuerdo del modo en el que, en cada caso, se hace el encomio?

J. Sóc. — No, para nada.

---

[114] Sigo la enmienda de Heindorf, adoptada por Diès: *échon... estí ti.*

EXTR. — Entonces, ¿podría tal vez yo llegar a expresártelo con palabras tal como lo pienso?

e J. SÓC. — ¿Por qué no?

EXTR. — ¡Me parece que te figuras sencilla tal empresa! Pero examinemos el asunto en los géneros contrarios. En efecto, cuando admiramos, como lo hacemos a menudo, en muchas acciones, la rapidez, la vehemencia y la agudeza del intelecto o del cuerpo o aun de la voz, expresamos nuestro elogio a través de un único nombre: «valentía».

J. SÓC. — ¿Cómo?

EXTR. — Decimos «agudo» y «valiente» o «veloz» y «valeroso» o también «vehemente». Y, en general, al aplicar a todos estos caracteres en común el nombre que digo, hacemos su elogio.

J. SÓC. — Sí.

307a EXTR. — ¿Y entonces? En lo que se refiere a la especie del proceder sereno, ¿no es cierto que la hemos elogiado muy a menudo en muchas acciones?

J. SÓC. — Sí, claro que sí.

EXTR. — Entonces, al expresarnos de este modo, ¿no estamos diciendo lo contrario de lo que decíamos de las acciones precedentes?

J. SÓC. — ¿Cómo?

EXTR. — Llamamos siempre calmas y sensatas a las actividades resultado del ejercicio del pensamiento o de la acción, admirando su lentitud y suavidad, y así también los sonidos llanos y graves de la voz, todo movimiento
b rítmico o bien todo arte de las Musas que recurre a la lentitud en el momento oportuno [115]; y en todos estos ca-

[115] Lo «oportuno» como criterio remite, una vez más, a la noción de justo medio. Cf. 283e, 284a, 305d.

sos no aplicamos el nombre de «valentía» sino de «moderación».

J. Sóc. — Muy cierto.

Extr. — Sin embargo, cuando, por el contrario, una y otra de esas maneras de actuar se nos presentan inoportunas, mudamos de actitud y las censuramos a ambas, usando entonces los términos en el sentido opuesto.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Cuando se muestran más agudas de lo oportuno, más rápidas y duras, las llamamos «excesivas» y «locas»; cuando más graves, lentas y suaves de lo oportuno, las llamamos «viles» e «indolentes»; y casi en la mayoría c
de los casos estas cualidades, así como los tipos contrarios de sensatez y valentía, como caracteres que el azar ha puesto en antagonismo, no las encontramos mezcladas entre sí en las acciones en las que se realizan; y, además, si proseguimos nuestro examen, veremos que quienes las llevan en sus almas disienten entre sí.

J. Sóc. — ¿En qué aspecto dices que disienten?

Extr. — En todos los que ahora mencionamos y, probablemente, en muchos otros. Porque —pienso yo— según d
la afinidad que esos individuos tengan con una u otra de esas maneras de ser, elogiarán las que hallen propias de sí mismos y censurarán, porque le son ajenas, aquellas que pertenezcan a sus opuestos, poniéndose en mutua hostilidad en numerosos aspectos.

J. Sóc. — Parece que es así.

Extr. — Sin embargo, un mero juego es el conflicto entre estos caracteres [116]. Pero cuando afecta a los objetos

[116] *eídē.* Skemp advierte que el término no puede referirse aquí a las Ideas, sino que está tomado en su significado médico de «constitución física» o «temperamento». En 307c, asimismo, el término vertido por «caracteres» es *idéai.*

de mayor importancia, se vuelve una enfermedad y la más detestable de todas las que pueden surgir en las ciudades.

J. Sóc. — ¿A qué objetos te refieres?

e Extr. — Al conjunto —como es natural— de lo que contribuye a la vida. Porque los que son excepcionalmente mesurados están siempre en condiciones de llevar una vida tranquila, ocupándose por sí solos de su propios asuntos, comportándose así con todos en su propio país y estando, igualmente, dispuestos a mantener siempre con las ciudades extranjeras relaciones pacíficas. A causa de este amor que es excesivamente inoportuno, cuando hacen lo que desean, llegan, sin advertirlo, a perder toda aptitud para la guerra, crean en la juventud idéntica disposición y están siempre a merced de sus agresores, razón por la cual no
308a hace falta que pasen muchos años para que tanto ellos como sus hijos y la ciudad toda, a menudo sin darse cuenta, se vuelvan de libres esclavos.

J. Sóc. — ¡Dura y terrible suerte ésa de la que hablas!

Extr. — Pero ¿qué ocurre con quienes tienen, más bien, una inclinación hacia la valentía? ¿Acaso no están siempre urgiendo a sus ciudades a entrar en alguna guerra, debido al excesivo deseo de tal género de vida, y, exponiéndola a enemistad con muchos y poderosos oponentes, acaban por destruirla íntegramente o por reducir a sus propios países a la condición de esclavos o de tributarios de sus enemigos?

b J. Sóc. — También eso es así.

Extr. — ¿Cómo podríamos negar, entonces, que en estos casos ambos géneros de virtud se hallan siempre colmados de una enorme enemistad y aversión mutua?

J. Sóc. — No, no podemos negarlo.

Extr. — Por lo tanto, ¿no es verdad que hemos hallado lo que examinábamos al comienzo, a saber, que algu-

nas partes no despreciables de la virtud difieren entre sí por su naturaleza y que, por cierto, producen igual resultado en quienes las poseen?

J. Sóc. — Sí, eso parece.

Extr. — Consideremos ahora esto otro...

J. Sóc. — ¿Qué?

Extr. — Veamos si alguna de las ciencias combina- c
torias constituye voluntariamente un objeto cualquiera —aun el más insignificante— de los que son de su dominio, recurriendo a algunos materiales malos y a otros buenos, o bien si toda ciencia descarta, en lo posible, en todos los casos, los materiales malos y toma sólo los apropiados y los útiles y, una vez que los ha reunido en una unidad a todos —tanto los que son semejantes como los que son desemejantes—, produce una obra con una única función y un solo carácter.

J. Sóc. — ¿Y qué?

Extr. — Así tampoco la que, por su propia natura- d
leza, es el arte verdaderamente político jamás constituirá deliberadamente una ciudad con hombres buenos y malos, sino que está bien claro que, en primer lugar, los pondrá a prueba a través del juego y, después de la prueba, los entregará a quienes son capaces de educarlos y de prestar este servicio, pero es ella misma la que impartirá las órdenes y dirigirá, al modo en que el arte de tejer [117], siguiendo paso a paso a los cardadores y a quienes preparan cuanto se requiere para el tejido que ella realiza, ordena y dirige, indicando a cada uno las tareas que debe cumplir y que e
él considera necesarias para realizar el entrelazamiento que debe ejecutar.

J. Sóc. — Exactamente.

---

[117] Cf. 282a-283b.

EXTR. — Del mismo modo, creo yo que el arte real, que guarda para sí la función de supervisión, no permitirá, a quienes por ley educan y crían, ejercitar a sus pupilos sino en aquellos con cuya realización se logre algún carácter que sea conveniente para la mezcla que es su obra, sólo en eso les recomendará impartir educación; y a quienes son incapaces de participar de un carácter valiente y sensato y de todo cuanto tienda a la virtud, y que, por el contrario, debido a la fuerza de su mala naturaleza son arras-
309a trados a la impiedad, a la desmesura y a la injusticia, los elimina con la muerte o el exilio o los castiga con las penas más infamantes [118].

J. SÓC. — Eso es, más o menos, lo que se dice.

EXTR. — Y a los que se revuelcan en la ignorancia y en una bajeza sin par, a ésos los somete al yugo de la esclavitud.

J. SÓC. — Muy cierto.

EXTR. — Los que restan —cuyas naturalezas, gracias
b a la educación recibida, son capaces de elevarse a la nobleza y prestarse a una mezcla mutua operada con arte— de tales naturalezas, las que tienden más a la valentía y que por su carácter duro pueden considerarse semejantes a la urdimbre, y aquellas que, por el contrario, tienden a la mesura y que —para continuar la imagen— son blandas y suaves como las hebras de la trama, a esas naturalezas —digo— que tienen tendencias opuestas entre sí, el arte real trata de combinarlas y entrelazarlas del modo que ahora voy a explicar.

J. SÓC. — ¿De qué modo?

c EXTR. — En primer lugar, teniendo en cuenta la afinidad, pone en armonía la parte de sus almas que es de

[118] Cf. *República* III 410a.

origen eterno con un lazo divino y, después de la parte divina, su parte de origen animal, esta vez con lazos humanos.

J. Sóc. — ¿Y eso cómo lo entiendes?

Extr. — Aquella que sobre lo bello, lo justo, lo bueno y sus contrarios es, realmente, opinión verdadera con fundamento, cuando se produce en las almas, yo afirmo que es cosa divina que nace en una raza más que humana.

J. Sóc. — Así conviene, al menos.

Extr. — ¿No sabemos que el político y el buen legis- *d*
lador es el único al que le ha sido dado ser capaz, gracias a la musa del arte real, de implantar eso precisamente en los hombres que han recibido una recta educación, esos hombres de los que poco antes hablábamos?

J. Sóc. — Es probable, en efecto.

Extr. — Pero a quien carezca, Sócrates, de la capacidad de hacer tal cosa, de ningún modo le concederemos los títulos que son objeto de nuestra búsqueda actual.

J. Sóc. — Tienes toda la razón.

Extr. — ¿Y qué, entonces? Un alma valiente que recibe tal verdad, ¿acaso no se amansa y se dispone de modo *e*
singular a participar de lo justo, pero si no participa se inclina más hacia una naturaleza bestial?

J. Sóc. — ¿Cómo no?

Extr. — ¿Y la naturaleza mesurada? ¿No será, realmente, sensata y moderada si participa de tales opiniones, cuando está en el régimen político, pero si no participa de ellas adquiere, con toda justicia, una mala reputación de simpleza?

J. Sóc. — Exactamente.

Extr. — ¿No tenemos que decir, por lo tanto, que tal combinación y tal vínculo entre los malos consigo mismos y entre los buenos con los malos nunca es firme y que

ninguna ciencia podría jamás servirse seriamente de él con respecto a tales hombres?

J. Sóc. — ¿Cómo podría, en efecto?

310a EXTR. — En cambio, en los caracteres dotados de una nobleza originaria y que han sido criados conforme a su naturaleza, sólo en ellos eso se genera por medio de las leyes; para ellos, por cierto, ésta es la medicina prescrita por el arte y —como dijimos [119]— éste es el lazo más divino que pueda unir las partes de la virtud que son por naturaleza desemejantes y tendentes a desarrollarse en sentidos opuestos.

J. Sóc. — Muy cierto.

EXTR. — Ahora bien, a los lazos que restan, que son humanos, cuando existe ése que es divino, no hay casi dificultad para imaginarlos ni, una vez imaginados, para realizarlos.

b J. Sóc. — ¿De qué manera? ¿Y cuáles son?

EXTR. — Los lazos de los casamientos y vinculaciones entre jóvenes de diferentes ciudades, así como, en el ámbito privado, los que resultan de la entrega de las hijas en matrimonio y de los esponsales. Pero la mayoría de la gente no contrae estas alianzas como sería más oportuno para la procreación de los hijos [120].

J. Sóc. — ¿Por qué?

EXTR. — La persecución de la riqueza y los poderes que se da en estos casos, ¿crees que vale la pena tomarse el trabajo de censurarla?

---

[119] Cf. 309c.

[120] La elección de los miembros de una pareja debe redundar en beneficio de la comunidad toda y no debe estar guiada por inclinaciones naturales. La importancia de la elección en el matrimonio afecta ahora a todos los estamentos del Estado y no sólo a los guardianes como en *República* V 458c-460b, VIII 546b-547a, y *Leyes* IV 720e-721e. Cf., también, *Leyes* VI 773a-e.

J. Sóc. — No.

Extr. — Mejor haríamos en hablar de aquellos que se preocupan por las familias y ver si no hacen las cosas *c* como es debido.

J. Sóc. — Sí, es razonable.

Extr. — Lo cierto es que ellos, sin tener una justa razón, persiguen una comodidad momentánea y, por propensión hacia los que les son semejantes y su aversión por los desemejantes, conceden demasiado peso a la antipatía.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Los mesurados van en busca de un carácter que sea el suyo propio; en lo posible toman mujer de tales familias y, a su vez, entregan sus hijas a maridos de ese *d* mismo tipo. Exactamente del mismo modo procede el género de los valientes, yendo en busca de una naturaleza igual a la suya. Sin embargo, ambos géneros deberían hacer precisamente todo lo contrario.

J. Sóc. — ¿Cómo? ¿Y por qué?

Extr. — Porque ocurre que la valentía, si se ha reproducido en muchas generaciones sin mezcla con una índole sensata, comienza por alcanzar, en un principio, su máximo vigor, pero acaba, al fin, en una abundante floración de locuras.

J. Sóc. — Es natural.

Extr. — Y, a su vez, el alma saturada de modestia y sin mezcla con la audacia valiente, si así se reproduce por *e* muchas generaciones, naturalmente se va abastardando más de lo oportuno y acaba, por fin, por arruinarse completamente.

J. Sóc. — También es natural que esto ocurra de ese modo.

Extr. — Y a estos lazos, decía yo que no es nada difícil unirlos cuando sobre lo bello y lo bueno ambos géneros

tengan una misma opinión. En efecto, es ésta la única y entera obra del entretejido real: jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes, sino, por el contrario, entretejiéndolos en una tela por la comunidad de opiniones, de honores, de glorias, de respetos y por el mutuo intercambio de seguridades, formando con
311a ellos un tejido suave y, como se dice, bien tramado, atribuir siempre en común a éstos las magistraturas de la ciudad.

J. Sóc. — ¿Cómo?

Extr. — Donde se dé la necesidad de un único gobernante, que elija al que posea estas dos dotes como dirigente; donde, en cambio, sean necesarios más, que combine una parte de unos y otra de otros. Porque el carácter de los gobernantes sensatos consiste en ser muy cautos, justos y conservadores, pero carecen de aspereza y de cierta osadía aguda y práctica.

J. Sóc. — También esto así resulta.

b Extr. — Los caracteres valientes, por su parte, son aún más deficientes que los otros en cuanto a justicia y cautela, pero poseen, por el contrario, una enorme osadía en las acciones. Y, a menos que ambos caracteres estén presentes, es imposible que todo marche bien en una ciudad, privada o públicamente.

J. Sóc. — ¿Y cómo no?

Extr. — Éste es —digámoslo— el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los
c sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida

en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito.

J. Sóc. — ¡Excelente ha sido extranjero, la presentación que esta vez nos has ofrecido del hombre real y del político![121].

[121] Varios editores han querido atribuir, contra la tradición manuscrita, esta última frase que cierra el diálogo no al Joven Sócrates, sino a Sócrates mismo.

# ÍNDICE GENERAL